

UNIVERSITÉ MONTESQUIEU – BORDEAUX IV

ÉCOLE DOCTORALE DE DROIT (E.D. 41)

GRECCAP – Groupement de Recherches Comparatives en Droit Constitutionnel, Administratif et
Politique (E.A. 4192)

CMRP- Centre Montesquieu de Recherche Politique

DOCTORAT en SCIENCE POLITIQUE

BOËVI DENIS LAWSON

Les identités partagées comme facteur de paix et de stabilité : le cas du Bénin

Thèse dirigée par M. Thomas Lindemann

Soutenue le 12 juillet 2013

Membres du jury :

Mme Anne Mandeville, Maître de conférences en Science Politique – Université de
Toulouse 1 Capitole.

M. Jacques Faget, Directeur de recherche au CNRS – Sciencespo Bordeaux.

M. Prudent Victor Topanou, Maître de conférences en Science Politique –
Université d'Abomey-Calavi au Bénin. (**Rapporteur**)

M. Thomas Lindemann, Professeur de Science Politique – Université d'Artois.
(**Directeur de thèse**)

M. Yves Viltard, Maître de conférences en Science Politique – Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne. (**Rapporteur**)

Sommaire

SOMMAIRE.....	2
REMERCIEMENTS	6
REMARQUES TYPOGRAPHIQUES	8
RESUME – MOTS CLES.....	9
ABSTRACT – KEYWORDS.....	10
INTRODUCTION : BENIN, IDENTITES ET STABILITE.....	11
PROBLEMATIQUE : LES IDENTITES, SOURCE DE LA PAIX AU BENIN ?.....	13
METHODOLOGIE DE RECHERCHE : DONNEES EMPIRIQUES ET RESUME	24
CHAPITRE PRELIMINAIRE : L’IDENTITE, LES IDENTITES COLLECTIVES, LES IDENTITES PARTAGEES. APERÇU SUR LES NOTIONS ET ENJEUX THEORIQUES MULTIPLES LIES A CES THEMES.....	39
1. CADRE THEORIQUE.....	45
1.1. État de la question.....	45
1.1.1. Sur l’identité.....	45
1.1.2. Sur les identités partagées	56
1.1.2.1. Les identités partagées : une phénoménologie du « vivre avec l’autre »	57
1.1.2.2. Identités partagées, un objet social construit.....	71
1.1.2.3. Les identités partagées, une interaction productrice de sens ...	98
1.1.2.4. Idée du partage, sentiment d’appartenance (<i>in/out</i>) et le maintien du groupe	124
1.2. Clarification conceptuelle.....	147
1.2.1. De l’identité.....	148
1.2.2. Des identités partagées.....	150
1.2.3. La conscience, l’imaginaire et les représentations (signe et symbole) sont à la base du partage.....	159

1.2.4.	De la stabilité et de la paix	164
1.2.5.	De l'espace	167
1.2.6.	Du conflit	169
1^{ERE}	PARTIE : DES ORIGINES DES IDENTITES PARTAGEES –	
	POLITIQUES DU TERROIR ET SYMBOLES IDENTITAIRES.....	171
1.	LES SOURCES, HABITUELLEMENT CITEES, DE LA STABILITE BENINOISE.....	171
1.1.	Des deux premiers postulats : des cohabitations ethniques et religieuses apaisées	172
1.1.1.	Cohabitation ethnique apaisée et peuplement.....	173
1.1.2.	Une cohabitation religieuse apaisée	178
1.2.	Des deux autres postulats stabilisateurs : un chef d'État « nordiste » et une armée « pacifiée »	182
1.2.1.	Le leader politique du nord	182
1.2.2.	Les militaires : « la grande muette » de la République, une armée qui ne tue pas !.....	191
2.	IDENTIFICATION, PAIX, STABILITE, ET UN IMAGINAIRE COLLECTIF EXUTOIRE DE VIOLENCE.....	202
2.1.	Identification, paix, stabilité : trajectoire béninoise	202
2.1.1.	De la réceptivité de l'identification	203
2.1.2.	Sentiment d'appartenance aux Bénin/bénins et paix (cf. tableau V en annexe n° 4)	212
2.1.3.	De la réceptivité de la paix et de la stabilité.....	217
2.2.	L'imaginaire collectif marqué par les religions, l'exutoire de la violence létale.....	227
2.2.1.	Dieu, les dieux et la paix au Bénin	228
2.2.2.	« L'anthropologie géographique du mal » et le renforcement des liens internes.....	238
3.	DES SYMBOLES « IDENTITAIRES » PARTAGES A LA RELATION AVEC L'ALTERITE.....	247
3.1.	Des symboles collectivement partagés (cf. tableau VI en annexe n° 4)... ..	249
3.1.1.	La CN.....	250

3.1.2.	De la jarre trouée	254
3.1.3.	État des lieux d'autres symboles.....	258
3.2.	De la relation à l'altérité.....	270
3.2.1.	Le mariage « inter-groupe » porteur d'un code pacifique	271
3.2.2.	De la « politique identitaire » comme politique de reconnaissance ?.....	282
3.2.3.	Interaction au « niveau local » et désir de paix.....	298
2^{EME}	PARTIE : DE L'ABSENCE D'IDENTITES PARTAGEES AUX «IDENTITES BELLIGENES »	327
1.	ENTRE ECARTS ET REPRESENTATIONS, « DIVERSES VALEURS »	332
1.1.	1 ^{er} cas : Mahi <i>versus</i> Idatcha.....	333
1.1.1.	Description comparée des deux groupes	333
1.1.2.	Représentations/perceptions et tensions conflictuelles	337
1.2.	2 ^{ème} cas : Nord <i>versus</i> Sud.....	347
1.2.1.	Le Nord et le Sud : réalités géographique sociohistorique, ethnolinguistique.....	348
1.2.2.	Le Nord et le Sud, deux territoires cognitifs sous tensions	356
1.2.3.	Les contradictions internes aux régions et « neutralisation » des oppositions.....	366
2.	« MODERNITE POLITIQUE », GOUVERNANCE DES TERRITOIRES COGNITIFS ET ETHNIQUES A TRAVERS « L'IDENTITE DE ROLE »	375
2.1.	De la gouvernance et de l'offre politique : « crise du sentiment d'appartenance » et risque de conflit	379
2.1.1.	La gouvernance, l'offre politique et la « crise du sentiment d'appartenance »	379
2.1.2.	La gouvernance politique comme source de tensions	398
2.2.	Élections, excitation des territoires ethno-cognitifs belligènes et « l'identité de rôle » politique	412
2.2.1.	Élections et courtage : augmentation du dosage de différenciation anémique exclusive	412
2.2.2.	« Fils du terroir », donc « je suis » : « identité de rôle » politique par « syllogisme » exclusif à tendance agressive	425

3^{EME} PARTIE : DES MECANISMES DE PACIFICATION A LA	
SOCIALISATION POUR UNE COMMUNAUTE DE SENS	439
1. DES MECANISMES SOCIOPOLITIQUES : L'HOMME COMME RESSOURCE DE PAIX ..	
.....	442
1.1 Des mécanismes institutionnels et de la paix comme objet social	443
1.1.1. Des mécanismes institutionnels pour la paix	443
1.1.2. Du contrôle social des tensions.....	455
1.2. Des hommes et de la paix	466
1.2.1. Les hommes de paix.....	466
1.2.2. L'homme est un « objet rituel délicat ».....	477
2. DE LA SOCIALISATION A UNE COMMUNAUTE DE SENS ET DU TRAVAIL DE PAIX..	
.....	491
2.1. La SCB et la démarche de socialisation à la paix : un processus d'IEC..	
.....	493
2.1.1. La socialisation une démarche processuelle composée d'IEC...	493
2.1.2. La SCB et la socialisation pour un « ethos de paix »	501
2.2. Le Wanep-Bénin et la chanson de paix, outil de socialisation.....	516
2.2.1. Le Wanep-Bénin	517
2.2.2. La paix en chanson	525
CONCLUSION : LES « AVATARS » DES IDENTITES PARTAGEES..	535
BIBLIOGRAPHIE	547
TABLE DES ANNEXES	569

Remerciements

À Monsieur le Professeur Thomas Lindemann, mon Directeur de thèse pour avoir accepté de diriger ce travail, et surtout pour m'avoir fait confiance durant toute la durée de la thèse. Je tiens à vous dire merci ;

À Monsieur Jacques Faget, toute ma reconnaissance. Vos conseils m'ont beaucoup aidé. Merci Professeur d'avoir accepté de lire ce travail ;

À tous ceux et celles qui ont contribué à la réalisation de ce travail : nos remerciements vont aux enquêtés (à Cotonou, Porto-Novo, Parakou, Glazoué) ; aux personnes ressources : Mesdames et Messieurs (Sèdjro Eclou, Raoul Lègba, Barnard Agbangla, Julien Oussou, Orden Alladatin, Valérie Tossa, Jacques Agbodji, Solange Nouanti, Isidore Agbokou, Gustave Assah, François Kouyami, Codja Gandonou, Germain Padonou, Mathias Adjou Moumouni, Ginette Johnson, Urbain Amegbedji, Martin Assogba, Francis Laleye, Joseph Djogbenou, Étienne Badou, Ruffin Godjo, Béranger Avohoueme, Gilles Badet, Mathias Hounkpè, Guillaume Attigbé, Sylvain Akindès, Albert Tévoèdjè, Guy Ologoudou, Moïse Mensah, Benoît Dègla, Sylvain Zohoun, Épiphané Quenum, Comlan Dadegnon, Léhady Soglo), qui ont accepté de répondre à nos questions et/ou nous ont mis en contact avec les membres de leurs réseaux ;

À mes amis et collègues (Papis, Marius, Mansour, Patrice, Adama, Issoufou, Alioune, Makhtar, Abdou, Wilfrid, Yannick, Michelin, André, Mounir, Sagna, Samuel, Denis Saint-Martin, Roméo, Nathalie, Mahamane, Maryam) de travail qui m'ont apporté le soutien nécessaire durant toute la réalisation de cette thèse ;

À mes amis et collègues du CEFORP/CRAD, Messieurs et Mesdames (Étienne Kouton, Toussaint Adjimon (à titre posthume), Clémence Sessou, Guy Onambélé, Alphonse Affo, Armand Vignon, Cyprien Zinsou, Moustapha Gibigaye, Clarisse Sebio, Amadou Mouftaou, Eudes Facia) pour leurs soutiens et conseils pendant toutes ces années.

Au personnel (Julien et son épouse Ariele, Cathy, Delphine, Aurore et ses amies Carlotta et Barbara, David, Fanny, Mélanie, Virginie, Christian, Elvina, Liza, Amandine, Juliette) d'Afflelou Porte-Dijéaux à Bordeaux pour son soutien ;

À Véronique Ruel ;

À Olabisi Shoaga pour ses lectures, ses traductions et son soutien ;

À Alex et son épouse Rachelle Koutado ;

À Mademoiselle Françoise Hauuy ;

À Mademoiselle Ingrid Cottin ;

À Johanna González et son époux Jérémy Dubois pour leurs soutiens et conseils ;

À Robert Hounkpè et Corina Vlas pour leurs soutiens et conseils ;

À Mademoiselle Paulette Eki ;

À Mademoiselle Maud-Solène ;

À Mademoiselle Lina Roberts ;

À Mademoiselle Léïla Abdoulaye Diado ;
À Armelle Codjia ;
À la famille Patrice et Laurie Kotte fils pour son soutien ;
À François Colombera pour son soutien, ses conseils et les différentes lectures à chaque étape de la rédaction ;
À mon patron M. Diouf Thianar qui m'a permis de concilier mon travail et mes recherches ;
À Monsieur Sylviano Grilleau pour son soutien ;
Au collège de Médecins qui a veillé sur ma santé très éprouvée durant toute la rédaction de la thèse. Mesdames et Messieurs : Sophie Cassius, Philippe Trémoulet, Bertandeanu, Rigal, Mamanghani, Carzola, Vital, à vous vont également mes remerciements et toute ma reconnaissance. Sans vous, je ne sais si cette thèse aurait connu son achèvement ;
À Madame Valérie Arhuero Rainjonneau particulièrement pour sa gentillesse, son attention et son soutien. Pour toi va ma reconnaissance ;
À Monsieur Kohoue Adrien. Ce que vous représentez dans ma vie n'a pas de prix. Ce travail est une part de vos soutiens financiers et affectifs, votre détermination face au choix de qui je deviendrai alors même que la bêtise humaine ouvrait les portes de la médiocrité ;
À la famille Atindéhou (Benjamin, Marcelle, Ludmilla, Prisca, Lionel). Le peu de temps passé auprès de vous trouve une part dans ce travail ;
À ma famille : mon frère (Aristide) à titre posthume ; mes sœurs (Espérance, Antoinette, Huguette) ; mes neveux ; mes nièces ; mon fils Mike ; *AGE QUOD AGIS*, « *tu es un homme* » : *dixit* mon père. À toi, qui a fait de l'instruction une brise chaîne, savoir les choses sonne pourtant une autre forme de douleur, celle qui est quiétude pour l'ignorant. Ayant été homme et au soir de ta vie, père tu n'as jamais cessé de te poser la question sur la séparation entre la réalité de la vie et qui nous devons être. Merci à titre posthume ; À ma mère partie très tôt, devenue source d'incomplétude de mes imaginations. Ce travail est une part de votre fils. L'absence est une richesse pour ceux qui savent la lire. Les lignes de celle-ci ne souffrent pas de vacuité comme on pourrait le penser.
À Geneviève Christon pour ses conseils durant les moments difficiles. Ton aide précieuse va au-delà des mots qui expriment toute ma reconnaissance envers toi. Le silence suffit parfois à dire les choses. Merci ma chère Geneviève ;
À Claude Assaba à titre posthume pour l'amour de la recherche et l'aspect humain des choses ;
À tous ceux et celles qui ont pensé et prié pour moi durant tout le temps qu'a duré ce travail.

Remarques typographiques

1/

Les citations issues du *corpus* scientifique et journalistique consulté sont en caractères romains. En revanche, les citations des personnes interrogées pour les besoins de l'enquête de terrain sont en italiques.

2/

Les ethnonymes sont en caractères romains et invariables car le *s* final n'est pas toujours la marque du pluriel.

Exemples : les Bariba ; les populations fon.

3/

Selon l'usage des revues de linguistique, les mots objets d'une analyse sont rédigés en italiques, de préférence à leur mise entre guillemets, déjà très présents ailleurs.

Exemple

*L'énoncé des substantifs *Tutsi* et *Hutu* devient évocateur.

Exemple a contrario

*Pour celui n'ayant pas suivi l'actualité – qu'il soit un Hutu, un Tutsi ou non – ces événements sont maintenant lointains.

4/

Certains noms propres ethnonymiques ne sont pas orthographiés de manière uniforme. Ce choix est une liberté vis-à-vis de l'usage typographique universitaire habituel, prônant l'homogénéité. Il s'explique par le fait que les citations, présentant des variations en la matière, n'ont pas été modifiées. Cependant, les différences restent minces et n'empêchent pas une identification facile.

Exemples : Adja-Tado, Aja-Tado ; Nago, Nagot ; les populations peulh, les populations peul.

Cas particulier : vaudou, vodu, vodun.

Les trois termes désignent le même objet, *vaudou* étant sans doute la version la plus répandue, mais pas dans cette thèse où *vodu* est davantage présent.

Résumé – mots clés

Les grilles de lecture classiques sur la trajectoire sociopolitique du continent africain sont souvent pessimistes. Elles semblent avoir de beaux jours devant elles puisque l'histoire contemporaine montre une Afrique perpétuellement instable politiquement, traversée par des guerres civiles et des démocraties émergentes sous tension à l'approche des élections. Ce travail invite à une réflexion et une perspective scientifique alternatives, autour d'un pays comme le Bénin. Depuis son indépendance, il n'a pas connu la violence létale, facteur d'un état social « chaotique et pathologique » entraînant un gros volume de destructions et de catastrophes, pour les biens comme pour les individus. Cette thèse relie et articule plusieurs points : l'imaginaire collectif, la relation à l'autre, l'idée que les habitants ont de l'appartenance à un ensemble nommé Bénin, les symboles à l'actif du pays, le travail de socialisation à une communauté de sens et le processus de pacification. Les tensions d'un niveau infra-létal existent mais restent jusqu'à présent contenues. Elles sont les contingences de la construction d'une société politique et traversent certaines étapes de son histoire sociopolitique.

Notre démarche théorique favorise une réflexion globale autour de l'interaction entre la double altérité □ on est toujours un "autre" pour "l'autre" □ et la question de la paix, principalement à l'intérieur d'un pays comme le Bénin. Les profils identitaires ne sont jamais les mêmes à travers le temps et l'espace. Mais au-delà des écarts différentiels, le fait qu'un espace favorise l'émergence des identités collectivement partagées rend probable tout processus de pacification. Dans la mise en œuvre de celui-ci, l'idée du Bénin devient ainsi plus forte que le Bénin lui-même, entité d'abord voire surtout substantielle. Les Béninois ne sont pas en paix parce qu'ils auraient nécessairement la même couleur de peau, la même histoire, une langue commune. Pour nous, même en l'absence de ces trois critères, la paix reste accessible. Pour le démontrer, trois années sur le « terrain » (2007-2010) ont constitué le temps fort de la recherche empirique. Nous avons mené une centaine d'entretiens et réalisé des *focus group* au sein des communautés où la question de l'identité partagée est mise à l'épreuve quotidiennement. Cette étude doctorale est ainsi un compte rendu des résultats obtenus et des analyses proposées.

Mots clés : Bénin, Afrique, identités partagées, identités collectives, conflit ethno-régional, tensions et violence, symbole et représentation, imaginaire collectif, paix et stabilité, politique du terroir.

Abstract – keywords

Classical perspectives on the socio-political trajectory of the African continent are often pessimist. They will mostly remain so for some time to as contemporary history reveals a continent continually riddled with political instability and wracked by civil wars, whilst emerging democracies are subjected to tensions at the onset of elections. This work offers a reflection and an alternative scientific perspective by focusing on Benin. Since its Independence, Benin has not experienced lethal violence or pathological social chaos causing immense destruction and disaster. This thesis addresses and links several issues: a collective memory, relationships to other people, the idea that residents belong to a unity called Benin; the existence of symbols that benefit national consciousness; socialization aimed at achieving a sense of community; and a peace process. Tensions were at low lethality levels were present and still exist but have so far been limited. They characterize the contingent stages of a political society and its political history.

Our theoretical approach privileges a general reflection on: the interaction between duality and otherness – there is always on “other” for an “other” – and the issue of peace; here (within a country), and elsewhere (abroad). Identity profiles are never the same across time and space. But beyond various differences, the fact that space promotes the emergence of collectively shared identities possibly contributes to the peace process. During the implementation of the peace process, the idea of Benin becomes stronger than Benin itself; an entity which is, first of all, substantive in nature. The Beninese are not in peace just because they have the same skin colour, the same history or a common language. Three years of field research (2007 – 2010) constituted the most important period of the empirical research that was used to demonstrate this. About a hundred interviews were conducted and focus group discussions were held within communities where the issue of shared identity was a daily problem. This doctoral study is therefore an account of results obtained and proposed analyses.

Keywords: Benin, Africa, shared identities, collective identities, conflict and violence, tensions, violence, symbols and representations, collective memory, peace and stability, parochial politics.

Introduction : Bénin, identités et stabilité.

L'ouvrage *L'Afrique noire est mal partie*¹ interroge tout chercheur africaniste. En prenant ce titre uniquement au pied de la lettre, donc en retenant ce diagnostic brutal, une critique serrée de ce livre serait envisageable. Ce n'est pas le propos majeur de cette enquête doctorale mais le titre de cet ouvrage suggère une question qui demeure : aujourd'hui, quelle approche analytique de la situation de « l'Afrique noire » ?

La guerre au Mali n'actualise-t-elle pas ce questionnement ? La thèse de Dumont date des années 1960 et montre que l'homme est en majeure partie responsable de la situation africaine. Mais l'Afrique noire n'est pas maudite². Elle regorge de richesses³ qui devraient pourtant, dans le cas de la région des Grands Lacs, permettre un épanouissement de sa population.

En partant de l'idée que certains problèmes actuels (conflits armés) auxquels l'Afrique doit faire face constituent un invariant culturel, la présente thèse court le risque d'actualiser une approche socio-historique statique mettant en avant le rôle de l'homme. En agissant ainsi, elle envisagerait « le facteur humain », dans tout processus de stabilisation et de pacification ou au contraire dans les situations conflictuelles, comme étant figé, à tout jamais ou presque.

Les événements maliens posent la question d'une stabilité pacifique ou, autre manière de formuler cette idée, la paix par la stabilité politique. Pourquoi ce territoire a-t-il sombré dans la violence ? Dans un pays guère éloigné comme le Bénin, la stabilité semble acquise, pour quelle(s) raison(s) ? Qu'est-ce qui fait la différence entre la paix et le désordre, la stabilité et le conflit ?

¹ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris : Le Seuil, 1973. La première édition est antérieure d'environ dix ans (1962).

² René Dumont, *op. cit.*, p.10 et suiv.

³ Étienne Smith, *L'Afrique : Histoire et défis. 50 cartes et fiches*, Paris : Ellipses, 2009, pp. 126-129.

Instabilité politique africaine

Depuis les indépendances, la question de l'instabilité politique⁴ en Afrique se pose sans cesse. Par instabilité politique, il faut entendre les changements de régimes postérieurs à l'indépendance. Souvent brusques, brutaux et violents, ils désignent un processus de tension et de conflit létal⁵. Quand ces régimes perdurent, ce n'est pas toujours le signe d'une quiétude. Exempts parfois de légitimité⁶, ils doivent leur pérennité à la répression et à une politique de peur et d'intimidation fondée sur un État policier ou militarisé. Les variations intempestives de ces régimes ne manquent pas de perturber l'espace sociopolitique et empêchent la paix d'advenir durablement.

L'instabilité politique favorise également une inconstance institutionnelle, des gouvernements précaires. Seul le terme « instabilité » sera utilisé pour désigner le phénomène de l'instabilité politique dans la suite de cette recherche doctorale.

Une fois devenus des « États »⁷ à part entière, la problématique d'une instabilité associée à la violence létale récurrente voit le jour. Nombreux sont les articles et ouvrages, qui se posent la question⁸. Les reportages de télévision et les journaux du monde font la plupart du temps référence à des situations de massacre⁹, de famine, de génocide, de guerre civile¹⁰, de corruption, d'instabilité sociopolitique

⁴ Voir aussi sur le terme « d'instabilité politique » : Philippe Braud, *Sociologie politique*, Paris : L.G.D.J., 2008, pp.260-267. À propos des termes : « politique, la politique, le politique » et l'usage qu'on en fait dans cette thèse, voir : Philippe Braud, *La science politique*, Paris : PUF, (Que sais-je), 2007, pp.6-8 ; et Philippe Braud, *op. cit.*, pp.15-17.

⁵ Cet adjectif est retenu pour désigner la violence et le conflit qui tue. Comme choix d'adjectif, il est opérationnel dans l'analyse en termes de « niveau : moindre ou élevé » de violence/conflit, et son corollaire de victimes humaines tuées.

⁶ C'est-à-dire ayant un contenu normatif qui s'impose sans consentement du plus grand nombre (voir sur la notion : David Ambrosetti, *La France au Rwanda. Un discours de légitimation morale*, Paris : Karthala/CEAN, 2000.)

⁷ Voir : Philippe Braud, *Science politique, tome 2 : Penser l'État*, Paris : Seuil, 2004 et Philippe Braud, *op. cit.*, chap.4, pp.191-245.

⁸ Voir : Stephen Smith, *Négrologie : Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris : Calmann-Lévy, 2003 ; René Dumont, *op. cit.*; Bruno Amoussou, *L'Afrique est mon combat*, Paris : L'Archipel, 2009, pp.103-122 ; Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris : L'harmattan, 2000.

⁹ René Lemarchand, « Lutttes, enjeux, pouvoirs : La violence politique », in Christian Coulon, Denis-Constant Martin, *Les Afriques politiques*, Paris : La Découverte, 1991, p. 200 : « L'ampleur du phénomène n'est plus à démontrer : à des échelles variables et sous des formes multiples, la violence politique n'épargne aucun des pays du continent ». Par violence politique, il faut entendre : « ressource politique mobilisant la menace ou le recours effectif à la contrainte physique. La contrainte physique comporte néanmoins toujours une dimension symbolique (*infra*) irréductible. » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 795.) ; voir aussi : Dominique Bangoura, « État et sécurité en Afrique », *Politique Africaine*, Besoin d'État, n° 61, mars 1996, [en ligne], sur URL : <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/061039.pdf>, consulté le 28 avril 2009, p. 39.

¹⁰ Voir : « Afrique : systèmes régionaux de conflits (1) et (2), entre guerre et paix » (Étienne Smith, *op. cit.*, pp. 154-165 ; Marc Le pape, Johanna Siméant, Claudine Vidal, (Dir.), *Crises extrêmes. Face aux massacres, guerres et génocides*, Paris : La Découverte, « Collection Recherches », 2006.

et institutionnelle¹¹. L'Afrique est ainsi perçue comme, un *no man's land* acéphale, une catégorie englobant les maux ci-dessus énumérés¹². Des médiations¹³ et des rencontres au sommet sont souvent mises en œuvre par la communauté internationale et les africains eux-mêmes pour répondre aux préoccupations des régions et pays en conflit, tels le Kenya, la Côte-d'Ivoire ou le Congo.

Presque tous les pays africains ont fait l'amère expérience de cette instabilité. Les transitions politiques en Afrique sont souvent des périodes de vives tensions. Vont-elles pouvoir un jour parvenir à terme sans violence létale, sans contestation, en un mot sans qu'elles dégénèrent en guerre civile¹⁴ ?

Problématique : les identités, source de la paix au Bénin ?

Quand la littérature scientifique aborde la question africaine, elle est confrontée à plusieurs grilles de lecture. La majorité des travaux décrit une Afrique « noire », en d'autres termes malchanceuse. Rares sont ceux qui ont une analyse « positive » de la situation de tous les États africains¹⁵. Ils s'inspirent d'une réalité qui voue, presque à coup sûr, les pays africains à l'instabilité et aux conflits létaux. Ainsi, ces maux auraient une explication et même plusieurs.

Les diverses thèses expliquant l'instabilité africaine

Selon la thèse libérale et économique, l'instabilité en Afrique aurait un lien évident avec la mauvaise intégration des économies nationales dans l'économie mondiale¹⁶. Une autre raison concerne l'absence d'institutions régionales, capables

¹¹ L'institution comme « structure stabilisée d'interactions juridiquement ou culturellement réglées. » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 787.)

¹² « L'Afrique : le 'continent obscur' des paradoxes ? » (Étienne Smith, *op. cit.*, p. 89.)

¹³ « Processus consensuel de gestion des conflits dans lequel un tiers impartial, indépendant et sans pouvoir décisionnel, tente, à travers l'organisation d'échanges entre les personnes ou les institutions, de les aider soit à améliorer ou établir une relation, soit à régler un conflit » (Jacques Faget, « Les métamorphoses du travail de paix : État des travaux sur la médiation dans les conflits politiques violents », *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 2, avril 2008, p. 312.) ; et sur le médiateur voir : Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation, Sociologie*, (Trad.), Paris : PUF, 1999, pp.131-132.

¹⁴ Cas du Gabon en 2009 puis du Togo en 2010, pour les élections présidentielles.

¹⁵ Christian Coulon, Denis-Constant Martin, « Introduction », in Christian Coulon, Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶ Pour une histoire des rapports entre les économies nationales africaines et l'économie mondiale, ainsi que les perspectives d'intégration voir : Mamadou Dia, *L'économie africaine : Études et problèmes nouveaux*, Paris : PUF, 1957, p.1 et suiv. et p.12 et suiv.

de réaliser à travers l'intégration économique¹⁷, une intégration politique, sociale et culturelle. Elle établit également une corrélation entre la problématique de la gouvernance¹⁸, les théories économiques (autour des institutions de Bretton Woods¹⁹) et l'instabilité.

Ces phénomènes expliqueraient les crises et les tensions à l'origine des conflits et des guerres civiles. En outre, pour cette thèse, la pauvreté est un cercle vicieux, une source de violence et d'instabilité. La création d'institutions comme la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO)²⁰, se trouve ainsi justifiée. Cette structure institutionnelle régionale est néanmoins beaucoup critiquée, ainsi que les plans issus des politiques économiques mondiales²¹. Ces critiques actualisent les analyses que Mamadou Dia menait déjà à propos des plans économiques des grandes puissances pour l'Afrique de la moitié du XX^{ème}²².

Selon la thèse de la paix et la stabilité par la démocratie, il existe une corrélation entre l'instabilité récurrente en Afrique, les conflits violents, l'absence de paix et un « déficit de démocratie » (Togo, Côte-d'Ivoire). Le « salut » vers la paix et la stabilité viendrait donc du processus de démocratisation²³ des pays africains. La démocratisation de l'Afrique va consister en une sorte de socialisation ou un retour de la civilisation, *come back of the civilization*, parfois via le *soft power* (Joseph Nye), des pays et du peuple africains aux valeurs démocratiques. Christophe Jaffrelot la qualifie « d'approche diffusionniste de la

¹⁷ Voir : Mamadou L. Diallo, *Les africains sauveront-ils l'Afrique ?* Paris : Karthala, 1996, p. 113 et suiv.

¹⁸ « Mode de gestion et prise de décision, au sein d'une entreprise ou d'une entité politique, envisagé dans tous ses aspects, institutionnels et non institutionnels. » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 786 et aussi Philippe Braud, *op. cit.*, pp.692-693.) ; voir aussi Rafaâ Ben Achour, « Démocratie et bonne gouvernance », in Jean du-Bois de Gaudusson et al (Comité éditorial), *Mélanges en l'honneur de Slobodan Milacic. Démocratie et liberté : tension, dialogue, confrontation*, Bruxelles : Bruylant, 2007, pp.727-738.

¹⁹ À ce sujet lire Jean-François Bayart, (Dir.) *La greffe de l'État*, Paris : Karthala, (Homme et Société), 1996, p. 12 ; voir aussi : Jean Coussy, « L'invention du politique : Économie et politique du développement », in Christian Coulon, Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp.123-130 ; Richard Banégas, « La démocratie est-elle un produit d'importation en Afrique ? L'exemple du Bénin », in Christophe Jaffrelot, (Dir.), *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris : Karthala, 2000, pp. 511-515. et pp. 534-540 ; et Mamadou L. Diallo, *op. cit.*, p. 9 et suiv.

²⁰ Elle regroupe : Bénin, Burkina-Faso, Cap Vert, Côte d'Ivoire, Gambie, Ghana, Guinée, Guinée Bissau, Libéria, Mali, Mauritanie, Niger, Nigeria, Sénégal, Sierra Leone, Togo.

²¹ À lire à ce sujet, Alternatives Sud 199, *Les effets sociaux des programmes d'ajustement structurel dans les sociétés du sud*, Paris : L'Harmattan, 1994 ; Bruno Sarrasin, *Ajustement structurel et lutte contre la pauvreté en Afrique. La Banque mondiale face à la critique*, Paris : L'Harmattan, 1999 ; Nirupam Bajpai, « Stabilisation et ajustement structurel. Peut-on poursuivre les deux de manière simultanée », *Alternatives Sud*, Vol. 1. n° 2, 1994, [en ligne], sur : http://www.cetri.be/IMG/pdf/1994-2_Bajpai.pdf, consulté le 21 mars 2011. ; Mamadou L. Diallo, *op. cit.*, p. 37 et suiv.

²² Mamadou Dia, *op. cit.*, p. 24 et suiv.

démocratie, un tropisme institutionnel »²⁴. À partir du moment où le pouvoir est un déni du *demos*²⁵, il ne peut être source de paix et de stabilité. La révolte des populations contre certains régimes en Afrique et l'instabilité de ces derniers sont la preuve d'un « besoin »²⁶ de démocratie, une aspiration aux valeurs qu'elle véhicule. Dès lors, La Baule²⁷ consacre la thèse de la stabilité et de la paix en Afrique par la démocratie à travers l'exigence pour tout régime, à partir des années 1990, d'adopter la « culture démocratique ».

Selon la thèse institutionnelle²⁸ complétant la précédente, l'absence d'institutions, en particulier l'État, corrobore le désordre qui règne en Afrique. La paix et la stabilité n'émergeront seulement que si la construction de l'État échappe à la corruption, aux diverses pratiques informelles et à la culture dite africaine, ces pesanteurs comportementales encore trop souvent présentes. Le désordre comme absence de « hiérarchie, de commandement, de pouvoir politique [donc sans les moyens de contrôle de la violence légitime] »²⁹ serait la cause de la désintégration et de l'instabilité. Cette dernière doit être appréhendée dans la dynamique « d'un État faible, par rapport à un État fort. »³⁰.

Selon d'autres auteurs, en revanche, l'instabilité sur ce continent a plutôt pour cause l'inadaptation des régimes politiques et des formes institutionnelles de gestion de l'État, héritées de la colonisation. La « greffe »³¹ de « l'État importé »³², conséquence de l'occidentalisation de l'ordre politique, devient ainsi impossible. La construction de l'État de type occidental serait incompatible avec la

²³ Voir Étienne Smith, « L'Afrique : l'enjeu démocratique » (*op. cit.*, pp. 166-169.)

²⁴ Christophe Jaffrelot, « Introduction : Comment expliquer la démocratie hors d'Occident », (*op. cit.*, p. 25.) ; à propos de la démocratie voir aussi : Christophe Jaffrelot : « qu'est-ce que la démocratie », (*op. cit.*, pp. 7-12.) ; Philippe Braud, *op. cit.*, p. 10.

²⁵ Philippe Raynaud et Stéphane Rials, (Dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : PUF, 1996, pp. 127-133.

²⁶ Le besoin est à appréhender « dans son sens politique » (Philippe Raynaud et Stéphane Rials, (Dir.), *op. cit.*, pp.53-56.

²⁷ Le sommet de La Baule a eu lieu le 2 juin 1990. Lors de cette cérémonie d'ouverture du 16^{ème} Sommet des Chefs d'État de France et d'Afrique – l'ancien président français François Mitterrand énonce la démocratie comme condition à l'aide au développement. Voir aussi : Richard Banégas, *op. cit.*, pp. 526-530.

²⁸ Sur cette thèse, lire un article récent très pertinent de Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d'une idéologie scientifique », *Cahiers d'études africaines*, 2010/2-3-4 n° 198-199-200, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info>, consulté le 16/08/2012, pp.419-453.

²⁹ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris : Éditions de Minuit, (Critique), 1974, p. 11. et p. 22.

³⁰ Dominique Darbon, « L'État prédateur », *Politique Africaine*, L'Afrique autrement, n°39, 1990, pp.37-47, [en ligne] sur <http://www.politique-africaine.com>, consulté 28/04/2009.

³¹ Voir : Jean-François Bayart (Dir.), *op. cit.*, p. 5 ; Christophe Jaffrelot, « Les genèses précoces », in Christophe Jaffrelot, (Dir.), *op. cit.*, pp. 62-66.

configuration africaine, en l'occurrence une présence hétéroclite des « ethnies »³³, balkanisées après la conférence de Berlin en 1885³⁴. Ce phénomène ethnique constituerait un obstacle essentiel. Il compliquerait l'émergence de l'État-nation³⁵. L'incapacité de ces pays à intégrer leurs populations dans un ensemble homogène et stable, doit alors être recherchée « dans la pertinence du modèle de l'État-nation en Afrique »³⁶.

Pour certains africanistes, l'intégration et la stabilité ne viendront pas des États-nations, mais des Ethnies-Nations³⁷ ou mieux, de fédérations d'ethnies où chaque groupe social aura une autonomie institutionnelle et un espace géographique propre. Pour Stanislas Adotévi³⁸, par exemple, l'État-nation postcolonial³⁹ contraste avec la réalité sociopolitique et culturelle africaine.

La paix et la stabilité béninoises : une autre approche

Quelle que soit la pertinence de ces analyses, la présente recherche propose une autre approche. Elle s'intéresse aux pays de l'Afrique qui sont en paix – il en existe plus d'un –, plus qu'aux territoires en situation délicate. Il s'agit donc d'une grille de lecture qui inverse la démarche habituelle. Notre thèse analysera les raisons de la paix et de la stabilité et non plus les causes de l'instabilité. Pour y

³² Bertrand Badie, *L'État importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris : Fayard, (L'espace du politique), 1992, p. 223 : « Comme si une main invisible [pouvait] assurer la prise de possession [de l'État] bien et symbole conçus et façonnés par d'autres histoires et d'autres cultures ».

³³ Pour une approche plus récente de la notion, Étienne Smith, *op. cit.*, pp. 58-61.

³⁴ Dans l'histoire de la mobilité géographique, les populations africaines se sont toujours déplacées vers des espaces, loin de leurs zones d'origine. Les guerres entre royaumes, les maladies, la recherche de terres fertiles expliquent la tendance. Voir aussi : Joseph-Roger Benoist, *La balkanisation de l'Afrique occidentale française*, Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978. Et aussi à propos de « 1885 et du partage sur le papier de l'Afrique à Berlin », Étienne Smith, *op. cit.*, pp. 32-33, et pp. 48-49., pour « la construction des nouveaux États et États-nations avec leurs frontières en Afrique ».

³⁵ L'État-nation comme entité intégrative capable de produire de la congruence et par conséquent de rendre stable, « homogène » les espaces où elle a droit de « cité ». Au sens où François Dubet (*Le travail des sociétés*, Paris : Seuil, 2009, p. 16.) le fait correspondre à la *société* des auteurs classiques : Aristote, Machiavel, Montaigne, Pascal, Durkheim, Weber. Voir : « L'État et la nation » (Philippe Braud, *op. cit.*, pp.87-102.) ; Raymond Bernard Goudjo, *La liberté en démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique*, Frankfurt : Publications Universitaires Européennes, 1997, p. 89 et suiv.

³⁶ Dominique Darbon, « Crise du territoire étatique et communautarisme : les nouveaux enjeux idéologiques de l'intégration en Afrique noire », in Daniel C. Bach, (Dir.), *Régionalisation, mondialisation et fragmentation en Afrique subsaharienne*, Paris : Karthala, 1998, p. 61 ; Daniel Bourmaud, « Vive la nation ? », in *Mélanges en l'honneur de Slobodan Milacic, op. cit.*, pp.739-753.

³⁷ Cf. François Adja Assémien, philosophe et sociologue et son article publié dans *L'Intelligent d'Abidjan* du 19 janvier 2006. Voir : Denis Amoussou-yeye « La dimension ethnique dans la dynamique sociopolitique du Bénin du renouveau démocratique », *African Association of Political Science*, Vol. 4 n° 1, 1999, pp.127-145 ; et José Kaputa Lota, *Identité africaine et occidentalité*, Paris : L'Harmattan, (Espace l'Harmattan Kinshasa), 2006, p. 9 et suiv.

³⁸ Stanislas Adotévi est philosophe et anthropologue. Il a publié : *Négritude et Négrologues (1972/1998)*, *N'krumah ou le rêve éveillé (1973)*, *De Gaulle et les Africains (1990)*.

³⁹ Au sujet de l'État-nation postcolonial voir : Étienne Smith, *op. cit.*, pp. 54-57.

parvenir, il convient de dépasser les problématiques récurrentes comme a) la lutte stratégique entre ethnies pour le pouvoir, b) le « besoin de démocratie », c) « l'absence d'État », autant de thématiques avancées pour expliquer cette instabilité.

Cet effort intellectuel vise à façonner une grille de lecture fondée sur la paix⁴⁰, brièvement entendue ici comme un niveau de violence structurelle et létale très bas. À l'idée de paix perpétuelle (Kant), nous préférons celle de paix relative – dorénavant exprimé simplement par le mot unique *paix* – associée à une situation sociopolitique stable. Celle-ci nous semble plus opérationnelle que la première. Elle correspond mieux aussi aux situations des pays africains, où les tensions, parfois intenses, existent quoiqu'elles restent maîtrisées. Car il existe sur le continent des pays qui ont un espace sociopolitique relativement stable. Certains États⁴¹ ne sont pas en proie à la guerre civile. Ils contiennent la violence physique et opèrent des transitions politiques sans heurt. Sans être des États-nations, sans nier les conflits, ceux-ci arrivent à arbitrer leurs tensions, à proposer des mécanismes pour anticiper la violence. Ces États d'exception ne sont pas légion. Le Bénin qui sera le cadre de la recherche empirique en est un.

Le Bénin fait figure d'espace exceptionnel en Afrique. Il n'a connu, jusqu'à présent, ni guerre civile ni violence létale généralisée. Du Dahomey indépendant doté d'une présidence tournante au Bénin du renouveau démocratique, en passant par le régime marxiste, cette spécificité consiste à conjuguer ses contradictions et à les arbitrer, même si cela n'a pas toujours été facile⁴². Depuis 1990, ce pays jouit

⁴⁰ Pour une autre définition de la paix voir aussi : J. Galtung, « Violence, paix et recherche sur la paix », (1969), dans P. Braillard, *Théories des relations internationales*, Paris : PUF, 1977, p. 297-319. Pour une présentation des idées synthétique et complète de cet universitaire scandinave, voir Dario Battistella, *Théories des relations internationales*, Paris : Presses de Sciences Po, 2003.

⁴¹ Pour certains auteurs, de tels États « réussissent » seulement car ils réunissent les conditions des États occidentaux. L'Afrique du sud et le Botswana, en Afrique australe, sont souvent cités comme exemples par Kevin R. Cox, Rohit Negi, « L'État et la question du développement en Afrique subsaharienne », *L'Espace Politique*, [en ligne], 7-2009-1, mis en ligne le 20 août 2009, consulté le 21 mars 2011 sur URL : <http://espacepolitique.revues.org/index1287.html>. Mais le Ghana est aussi un pays stable, bien que loin de la région australe.

⁴² Richard Banégas, « Action collective et transition politique en Afrique. La conférence nationale du Bénin. », *Cultures et Conflits* n° 17/1995, [en ligne], Tous les numéros, Les processus de transition à la démocratie, mis en ligne le 04 mars 2005. URL : <http://conflits.revues.org/index320.html>, consulté le 22 mars 2011. Voir aussi : Patrick Quantin, « La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années 1990 », in Christophe Jaffrelot, (Dir.), *op. cit.*, pp. 479-507.

d'un espace de renouveau démocratique. Son histoire politique a été relativement calme par rapport à ses voisins comme le Togo, le Nigéria ou le Mali.

Face à cette situation de paix relative et d'accalmie favorable au vivre-ensemble, qu'est-ce qui permet au Bénin de ne pas faire la une des journaux télévisés du monde ? Pourquoi n'y a-t-il pas de cadavres qui jonchent les rues ou des rebelles qui se poursuivent dans les quartiers périphériques de Cotonou⁴³ ? Pourquoi, malgré les tensions qui prévalaient à la fin des années 1980 et au début des années 1990, le pays n'a-t-il pas sombré dans la violence totale ? Les frustrations et querelles opposant au nord du pays les populations locales et celles issues du sud, malgré les agressions ou menaces dangereuses avant les élections présidentielles de 1996 contre certains ressortissants sudistes, n'ont jamais dégénéré. Pourquoi le Bénin n'a-t-il jamais connu les affres de la lutte ethno-régionaliste ?

Les identités partagées comme source de la paix béninoise

Pour répondre, plusieurs éléments expliquent l'attitude pacificatrice au Bénin. Notre démarche se focalise sur les identités partagées comme facteur explicatif de la paix au Bénin. En étudiant la paix et la stabilité « identitaires », cette thèse ne cherche pas à nier l'existence des autres grilles de lecture. Mais au lieu d'être approchée uniquement en termes de dangerosité et d'instabilité, l'identité peut également être appréhendée comme paramètre modérateur du politique⁴⁴, à insérer dans les recherches sur la paix au Bénin. Cette vision suppose qu'en dehors des identités partagées, une corrélation est probable entre la paix, la stabilité et d'autres facteurs. Il y a sûrement convergence et interactions entre des explications de diverses natures.

La paix et la stabilité d'un pays ne dépendent pas toujours des rapports de forces politiques en présence mais aussi et surtout de la reconnaissance et de la compatibilité des identités des acteurs et des groupes⁴⁵. Dès lors, le fait pour les individus de partager des représentations communes, des contenus identitaires

⁴³ Capitale économique du Bénin au Sud.

⁴⁴ Cédric Mayrargue, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, (Thèse de Doctorat), Université de Montesquieu-BordeauxIV/IEP-Bordeaux/CEAN, décembre 2002, p. 35.

⁴⁵ Thomas Lindemann, *Penser la guerre. L'apport constructiviste*, Paris : L'harmattan, « Logiques Politiques », 2008.

semblables⁴⁶, pourrait bien les conduire à mettre en œuvre des processus pacifiques et stabilisateurs⁴⁷. Un état d'esprit pacifié se dessine dans le groupe social, petit à petit. Une aptitude cognitive pacifique commune se fait jour.

Un rapport aux domaines symboliques communs émerge progressivement. Ceux-ci nous permettent de dire « *we-groups* »⁴⁸. L'identité est de nos jours mise en avant pour expliquer les violences sociopolitiques, mais ce phénomène d'identification intervient aussi en tant que facteur de paix.

Ces identités collectivement partagées, vecteur de paix et de stabilité plus que de conflits, comment les définir ? Ce n'est pas aisé. Le chapitre préliminaire répond tout entier à cette interrogation. Nous les décrivons provisoirement comme un ensemble commun fluide d'attitudes, de références symboliques ou de croyances. Cet agrégat n'évince pas les écarts différentiels, demeurant bien présents d'un groupe à un autre. Mais sa capacité à structurer, au moins en partie les représentations mentales des individus, englobe ou surplombe les phénomènes de différenciation des personnes physiques et des groupes. Les identités partagées ne sont pas le produit d'une quelconque volonté. Elles relèvent d'une problématique idéelle et non substantielle bien que les agents sociaux les perçoivent surtout comme relevant de la seconde catégorie.

La présente recherche part d'une idée fondamentale : la paix et la stabilité d'un pays peuvent être liées à la présence d'identités collectivement partagées par ceux qui y vivent. Cette idée fondamentale s'inscrit dans des travaux d'auteurs comme Martha Finnemore. L'existence de « normes »⁴⁹ et de références identitaires

⁴⁶ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *L'identité en psychologie sociale : Des processus identitaires aux représentations sociales*, Paris : Armand Colin, 2008, p. 75.

⁴⁷ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁸ Thomas Bierschenk, « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines*, 1995, 31 (2), [en ligne], sur : <http://horizon.documentation.ird.fr>, consulté le 14/02/2011, p. 457.

⁴⁹ Voir à son sujet pour compléter Martha Finnemore, et Martha Finnemore, Kathryn Sikkink (*infra*), Yves Schemeil, Wolf-Dieter Eberwein, « Le mystère de l'énonciation : normes et normalité en relations internationales. Reconceptualiser la norme : la norme comme problème », in Yves Schemeil, Wolf-Dieter Eberwein (Dir.) *Normer le monde*, Paris : L'Harmattan, 2009, p. 24 et suiv.) ; voir aussi : David Ambrosetti, « Urgences et normalités de gestionnaires face aux violences « des autres », l'ONU et le Soudan », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2008/4 n° 174, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2008-4-page-80.htm>, p. 80-99 ; David Ambrosetti, « L'humanitaire comme norme du discours au Conseil de sécurité : une pratique légitimatrice socialement sanctionnée », *Cultures & Conflits* [en ligne], 60 | hiver 2005, mis en ligne le 23 février 2006, consulté le 10 avril 2013. URL : <http://conflits.revues.org/1917>; David Ambrosetti « Contre l'opposition "intérêts versus normes" : rivalités

partagées influence les rapports intersubjectifs et l'émergence de cadres d'adhésion et d'acceptation⁵⁰. La « communauté des normes partagées » deviendrait ainsi une « communauté d'intégration » aux idées pacificatrices. Ceux qui ont des « valeurs » en commun connaissent un niveau de violence létale assez bas. La place accordée aux « normes » et aux idées qui fondent la communauté devient prédominante et indispensable dans la construction de la « communauté de paix ». Le sentiment qu'ont les acteurs de partager des « normes et des valeurs » ou d'adhérer à des « attentes normatives » communes devient déterminant dans leurs actions et leurs interactions. Au-delà, c'est la « croyance » des acteurs aux « normes et aux identités » ou en leur « existence » qui rend probable l'effet qu'elles peuvent avoir sur la « communauté » et les interactions des acteurs. Martha Finnemore et Kathryn Sikkink font ainsi référence à la « puissance » des « normes et des identités » sur le comportement des acteurs. *“there are no bad norms from the vantage point of those who promote the norm. Norms most of us would consider "bad" - norms about racial superiority, divine right, imperialism - were once powerful because the groups believed in the appropriateness...of the norm”*⁵¹.

Dans le même sens nous retiendrons également les travaux d'Emmanuel Adler et Michael Barnett⁵² autour de la problématique des identités partagées. La prémisse de base de leur ouvrage part de l'idée que la communauté existe au niveau international et la politique de sécurité est influencée par cette communauté⁵³. Les « valeurs partagées » sont nécessaires à la communauté, tout comme la communauté peut renforcer ses valeurs. Le développement des valeurs partagées, des valeurs transnationales et des flux de transactions pour encourager la construction de communautés sont importants pour conceptualiser la problématique de la paix. Pour eux les dirigeants politiques et les officiers de

interétatiques et relations de clientèle sous un prisme constructiviste », *Études internationales*, vol. 37, n° 4, 2006, [en ligne], sur : <http://id.erudit.org>

⁵⁰ Martha Finnemore, *The purpose of intervention. Changing beliefs about the use of force*, Cornell University press, Ithaca and London, 2003, p.52 et suiv; Martha Finnemore, *National interest in international society*, Cornell University press, USA, 1996.

⁵¹ Martha Finnemore, Kathryn Sikkink (1998), "International norm dynamics and political change" *International Organization* 52(4), p. 892.

⁵² Emmanuel Adler, Michael Barnett, *Security Communities*, Cambridge University press, 1998.

⁵³ Emmanuel Adler, Michael Barnett, *op. cit.*, p. 3.

sécurité expérimentés relie la question de la sécurité à la communauté⁵⁴. Ainsi, “*Security is becoming a condition and quality of these communities; who is inside, and who is outside, matters most*”⁵⁵.

Toujours selon ces auteurs la communauté se caractériserait ainsi par (1) des membres qui partagent les mêmes identités et ont le sens des mêmes valeurs ; (2) les relations qui s’y développent sont nombreuses et interactionnelles ; (3) les membres poursuivent à long terme des intérêts et des sentiments d’altruisme et de responsabilité sont développés. “*The three defining qualities can exist at the local, domestic or international level*”⁵⁶ Aussi, si leurs idées se vérifient dans les relations internationales nous pensons qu’elles peuvent être aussi opérationnelles au niveau des relations et des comportements à l’intérieur d’un État comme le Bénin.

La spécificité du Bénin est la présence en son sein des identités collectives. Il existe des valeurs et des représentations conçues autour de symboles participant à la paix. Certains des conflits et tensions, apparus au cours de son histoire politique et aussi sociale, avaient pour cause probable une diminution ou une absence de ces identités collectivement partagées. Ces conflits et tensions trouvaient une réponse dans les écarts différentiels, la distance culturelle, l’absence de réalité convergente, la différence ethnique. Autrement dit, il y a eu des conflits au Bénin, mais ils sont le fait d’acteurs qui ne partagent pas les mêmes valeurs.

Les conflits étaient et seraient le résultat, d’une instrumentalisation par déformation et modification du sens initial des différences, des stéréotypes et des préjugés. Ce phénomène débouche sur une excitation malsaine autour des identités ethniques par les politiques. Ces derniers, dans un contexte électoral favorable aux conflits et à la montée des tensions, utilisent ces différences comme outil de mobilisation.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Emmanuel Adler, Michael Barnett, *op. cit.*, p. 32.

En l'absence d'identités partagées et en cas de risque d'une manipulation⁵⁷ des différences, l'éducation⁵⁸ pacifique, la socialisation possède une communauté de sens⁵⁹. Le développement des outils de veille et de préservation sont à même d'assurer la paix et la stabilité.

L'hypothèse d'une absence d'identités partagées comme source de violence létale trouve exemple dans un pays comme le Rwanda. Celui-ci se caractérise par l'absence totale d'identités partagées car entre ses deux groupes (Hutu et Tutsi) les mieux représentés, il n'existe pas une conscience d'appartenir à la même communauté ou au même groupe. Ce qui s'est traduit par le génocide et les éliminations physiques de 1994. Le fait que ces deux groupes vivent sur le même territoire (une « entité identitaire essentielle ») ou utiliseraient une même langue comme en Somalie n'a pas empêché le massacre. Les contenus identitaires donnés ne produisent pas mécaniquement la paix. Il y a ce que le pays et les acteurs font de ces contenus. Un élément déterminant reste comment les acteurs ressentent ces contenus ou ce qu'en font les meneurs politiques, qui, au premier chef, sont garant de la paix. Mais les « citoyens, ceux qui ont droit de cité »⁶⁰ ont également leur mot à dire. C'est là que réside la spécificité du Bénin.

Le rôle décisif des prescripteurs d'opinion

Le rôle de certains leaders charismatiques et de la Société Civile (SC)⁶¹ est majeur dans la préservation de la paix, de la stabilité, mais aussi des héritages collectivement acquis. Partant, les identités partagées sont sources de paix et de stabilité. L'absence de paix et de stabilité constitue une menace pour le maintien

⁵⁷ « Persuasion clandestine. » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 789.)

⁵⁸ L'éducation ici dépasse la simple instruction, l'assimilation de connaissances. C'est un cadre au sein d'une pluralité ethnique et culturelle qui intègre la transmission et la construction des valeurs de paix. L'éducation n'exclut pas l'instruction, moyen parmi tant d'autres permettant de former l'homme, c'est-à-dire de l'éduquer (Claude Assaba, *Vivre et Savoir en Afrique : Essai sur l'éducation orale en Yoruba*, Paris : L'Harmattan, (Éducation et Société), 2000, p. 9.)

⁵⁹ La communauté de sens est cette communauté préservée de la destruction de l'ensemble qui la compose, par le fait qu'elle « parle » et « signifie » assez pour les acteurs, afin qu'ils ne la remettent pas en cause. La socialisation en transmettant ses valeurs, intègre également les « ressources » de veille pédagogique qui la préserveraient. Elle n'est donc pas donnée naturellement. Elle prend vie dans la trajectoire « des mains » qui la façonnent.

⁶⁰ Et non « des intermittents de la citoyenneté » (Pierre Sadran, « L'électeur, le citoyen, et la société des individus : quelle place pour le débat participatif dans la refondation démocratique », in Jean du-Bois de Gaudusson et al, (Éd.), *op. cit.*, p. 947.) qui attendraient passivement que les conflits se résorbent, ou qu'on demande leurs avis sur les problèmes qui les concernent même si c'est par le biais d'élections.

des identités partagées ou leur consolidation si elles sont déjà présentes depuis longtemps. La fragilité des identités partagées (ou leur absence) menace la paix et la stabilité, tout comme elle favorise l'apparition de conflits. En outre, la mobilisation des acteurs renforce les identités partagées ou favorise leur construction, par la socialisation.

Pour rendre compte de la corrélation qui existe entre l'absence de guerre civile, de violence létale et les identités partagées au Bénin, notre question de recherche sera la suivante : existe-t-il des identités collectivement partagées au Bénin ? Comment favorisent-elles la paix et la stabilité ? Tout l'effort de cette enquête doctorale consiste à répondre aux divers aspects de cette interrogation.

L'objectif sera de « comparer les cas où [les identités partagées] sont simultanément présentes et absentes et chercher si les variations qu'elles présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent qu'[elles sont ou non facteurs de paix et de stabilité] »⁶².

Nous avançons l'hypothèse que partager des identités avec autrui ou avoir des symboles communs avec lui concourent à la pacification. Cette dernière se manifeste par l'absence de violence létale ou un volume moindre de brutalité sociopolitique. Ce partage identitaire concourt aussi à la stabilité des rapports sociaux. Cette hypothèse se décline en deux sous-hypothèses.

- 1- Les tensions et les menaces de déflagrations qui surviennent au sein des rapports entre deux entités (groupes, individus, institutions), indiquent la présence d'écarts différentiels. Ils manifestent la distance entre les représentations, l'absence de « conscience collective », une absence d'identités partagées entre les divers groupes et *in fine* une déformation/instrumentalisation des perceptions des uns et des autres par certains politiques.

⁶¹ La société civile « apolitique » regroupe, l'ensemble des associations, les Organisation Non Gouvernementales, les têtes couronnées, les dépositaires des religions traditionnelles et celles du Livre. La recherche détaillera ces acteurs dans la construction d'un espace béninois pacifié.

⁶² Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Quadrige/PUF, 2007, p. 124.

- 2- Un travail d'éducation à la paix⁶³, à l'altérité⁶⁴, à la reconnaissance⁶⁵, à la différence, au respect, (entendu comme travail de construction au quotidien) peut conduire à la stabilité ou est aussi de nature à pacifier les rapports entre communautés.

Méthodologie de recherche : données empiriques et résumé

La démarche méthodologique aborde d'abord la nature de cette recherche, les zones géographiques de l'étude, les groupes « catégorie cible »⁶⁶ et l'échantillonnage, les techniques et les outils de collecte. Elle évoque ensuite le chronogramme de recherche (cf. tableau IV en annexe n° 4), le traitement et l'analyse des données, l'éthique, les limites et les difficultés de la recherche. Enfin, le plan de la thèse est annoncé.

1. Nature de l'étude

Il s'agit d'une étude fondamentalement qualitative, qui ne nie pas la dimension quantitative de la recherche. Sous ce rapport, l'ensemble des données collectées ont un contenu qualitatif. Le sujet traité (les identités partagées ou collectives) et les concepts retenus (symbole, représentation, conscience collective) par cette recherche axent l'essentiel de son *corpus* empirique sur des données qualitatives. Ainsi, ces données décrivent, retracent et analysent les processus de construction béninois autour de : a) l'identification, b) la paix, c) les perceptions et les

⁶³ L'éducation à la paix signifie non seulement l'assimilation des valeurs de paix, mais aussi le processus continu de construction permanente du vivre-ensemble, de la relation avec l'autre. C'est aussi le développement, « l'élévation à l'empathie » et la construction d'une reconnaissance interindividuelle, qui passe par la « promotion » de la paix ou tout ce qui la favorise.

⁶⁴ « L'altérité est l'antonyme du même. On réserve la majuscule à l'Autre pour désigner une position, une place dans la structure. C'est une essence de l'être-autre. Mais, de son côté l'autre désigne des choses très différentes : l'autre homme, autrui, l'Autre. L'altérité est un concept à la fois philosophique et anthropologique pour rendre compte de la différence et de la similitude : ils sont différents, suis-je leur semblable ? » (Gilles Ferréol, Guy Jucquois, (Dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, 2004, p. 4) ; voir aussi : Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris : PUF, 2004 ; Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris : Librairie Générale Française, 1990 ; Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris : Pocket Agora, 1994. Dans l'altérité, il faut percevoir l'autre-être, sa reconnaissance comme semblable par l'expérience, la rencontre avec elle comme réalité « éthique », émotionnelle, communicationnelle.

⁶⁵ Nous reviendrons sur ce que cette notion recouvre dans la suite de ce travail.

⁶⁶ Le choix de cette notion reste dans un souci d'opérationnalisation. Plus simplement elle nous permet de désigner les acteurs qui ont composé notre échantillon de recherche.

représentations et le sentiment d'appartenance à un ensemble pacifié en lien avec le vivre-ensemble, d) les symboles qui sont considérés comme constitutifs d'une identité collective, e) les mécanismes de contrôle de la violence et de promotion de la paix, f) l'histoire de vie des populations qui cohabitent malgré les écarts différentiels, dans une perspective phénoménologique.

Ces données documentent également les cas de conflits justifiés par l'absence d'identités collectives et des contextes (électorales par exemple) favorables à l'émergence des « sentiments du terroir » à caractère belligère. Leur objectif est de montrer pourquoi il y a absence de guerre civile au Bénin.

2. Zones géographiques de collecte (cf. Annexe n° 8 liste de la cartographie)

La recherche couvre quatre (4) zones géographiques principales.⁶⁷ Il s'agit des trois grandes villes du Bénin, Cotonou, Parakou, Porto-Novo. Villes cosmopolites, elles offrent la possibilité d'une expérimentation de la problématique des identités collectives et de la paix. La quasi-totalité des tensions susceptibles de conduire à la violence létale ont eu lieu en leur sein. Elles sont souvent le lieu de départ des revendications. Le brassage important⁶⁸ qui les caractérise est une richesse pour la recherche, autant qu'il les rend fragile. S'il devait y avoir affrontement entre communautés ethnolinguistiques, ceci se traduirait par un drame car elles sont représentées à des degrés divers quand on passe d'une ville à l'autre. Leur choix est donc pertinent pour notre question de recherche.

Le quatrième et dernier « terrain » est la commune de Glazoué. Sa sélection est liée au fait qu'elle sert de cadre au conflit qui oppose les deux grands groupes ethniques (Mahi et Idatcha) qui y cohabitent. La commune de Glazoué se situe au

⁶⁷ Voir au sujet des zones géographiques : Yénakpondji J. Capo-Chichi, *Monographie de la Commune de Glazoué*, République du Bénin, avril 2006 ; Ousmane Kora, *Monographie de la Commune de Parakou*, République du Bénin, avril 2006 ; Lazare A. Akomagni, *Monographie de la Commune de Cotonou*, République du Bénin, avril 2006 ; Basile Marius Gandonou, *Monographie de la ville de Porto-novo*, République du Bénin, mars 2006.

⁶⁸ Charlemagne Kekou Akan, *Amours et désamours politiques. Se rassembler pour construire l'avenir, 50 années après les indépendances africaines*, Cotonou : COPEF, 2010, p. 59.

cœur du département des Collines, à 234 kilomètres de Cotonou. Des *focus groups* et des entretiens individuels avec les acteurs de la société civile y ont été menés.

Cotonou se situe dans le département du Littoral et c'est la capitale économique du Bénin. Les ethnies représentées sont : les Fon, Goun, Mahi, Toffin (56,7 %), les Adja, Mina, Xwla (18,3 %), les Yoruba, Nagots, Idatcha (11,5 %) ⁶⁹. La plupart des institutions du pays y sont regroupées. Cotonou abrite la Présidence de la République, la Cour constitutionnelle, le Haut Commissariat à la Gouvernance Concertée. Les ministères, les grandes institutions des partenaires techniques et financiers très actifs dans la problématique de la paix, les acteurs de la société civile y résident pour la plupart. Des entretiens ménages ⁷⁰ ont été menés au sein de la catégorie « citoyen anonyme » ⁷¹. Des entretiens ont été également menés avec les acteurs de la société civile, les acteurs gouvernementaux et les députés, les officiers de l'armée, les anciens présidents ⁷², les universitaires, les acteurs institutionnels.

La ville de Porto-Novo est située au Sud du pays, à 30 kilomètres de Cotonou. Elle abrite l'Assemblée Nationale, le bureau du Médiateur de la République, la Haute Cour de Justice, et c'est la capitale politique du Bénin. À Porto-Novo, les ethnies Goun et fon sont majoritaires (66 %), les Yoruba (25 %), les Adja, Mina, Toffin (4 %), les Bariba, Dendi, Peulh (5 %) ⁷³. Des entretiens individuels ont été menés auprès des acteurs institutionnels, des députés et des officiers de l'armée.

⁶⁹ *Monographie Cotonou, op. cit.*, p.16.

⁷⁰ De manière générale, un ménage au sens statistique du terme désigne l'ensemble des occupants d'un même logement, apparentés ou non. La taille d'un ménage peut être composée d'un seul individu. D'autres critères comme le « budget commun », peuvent entrer en compte dans la définition du ménage. Cette étude garde uniquement le sens général. Le ménage est une unité qui n'est pas nécessairement la maison. On peut donc avoir dans une maison (concession) plusieurs ménages. Au sein du ménage, c'est le chef du ménage (homme ou femme) qui sera interviewé. Toutefois, certains membres du ménage susceptible de nous apporter des informations sur notre problématique, peuvent participer à l'entretien.

Pourquoi le ménage a-t-il été choisi comme unité de base des entretiens au sein de la catégorie « citoyen anonyme » ? Il est représentatif comme entité microsociologique de la société béninoise. C'est au sein du ménage qu'on retrouve le Béninois. L'ensemble des ménages forme le village ou le quartier de ville (lieu des interactions et des échanges entre la population). Au-delà comme unité statistique le ménage offre une assise scientifique pour la recherche et rend pratique la collecte des données. C'est le lieu de vie de la population et c'est là où il est possible de la saisir.

⁷¹ Le « citoyen anonyme » : dans cette catégorie est représentée par tout Béninois tiré au sein d'un ménage et présent dans la zone de collecte. Il est anonyme par la substitution des vrais noms des personnes interrogées.

⁷² Cf. précisions Tableau III, annexe n° 4.

⁷³ *Monographie Porto-Novo, op. cit.*, p. 17.

La ville de Parakou se trouve au Nord, à 407 kilomètres de Cotonou. Le peuplement de Parakou s'est fait avec les Baatombu (29,41 %) venus du Nord, les Yoruba de l'Est (14,86 %), mais aussi une importante immigration des populations adja-fon (18,73 %) ⁷⁴ installées comme fonctionnaires, interprètes. L'immigration fon consécutive à l'inauguration de la gare ferroviaire en 1937 est la plus conséquente avec les quartiers Alaga, Camp Adagbè et autour du marché dépôt ⁷⁵. La présence de populations fon, venue du sud, consacre souvent les vellétés de tensions entre elle et les populations dites autochtones surtout en période électorale. Toutefois, malgré les tensions, il n'a jamais été rapporté de situations de massacres intergroupes. Dans cette zone géographique de collecte ont été menés, des *focus groups*, des entretiens ménages avec la catégorie « citoyen anonyme » et des entretiens individuels avec des acteurs de la société civile.

Le critère de choix principal de nos interlocuteurs (« catégorie cible ») fait référence à la notion de « catégorie ressource » capable de renseigner notre question de recherche. De façon plus générale, d'autres critères interviennent comme : a. être Béninois, b. l'âge : sage de la communauté, c. le rôle joué au sein de la communauté ou dans l'histoire sociopolitique du Bénin : coup d'État, transition politique non violente, d. le statut au sein d'une institution : responsable d'institution intervenant dans le domaine de la paix, ministre, député, officier de l'armée. Le titre ci-dessous revient en détail sur la définition de la « catégorie cible » et la méthode de sa sélection.

3. Groupes « catégorie cible » et échantillonnage

La définition des groupes « catégorie cible » qui intéressent la problématique de la thèse a eu lieu de façon raisonnée, en tenant compte du rôle majeur que ces groupes peuvent jouer dans la vérification de l'hypothèse principale : l'identité collective est porteuse de paix. Le choix raisonné des groupes « catégorie cible » tient aussi à la place que ceux-ci occupent dans la problématique de la pacification au Bénin. Nous avons défini comme « catégorie cible » : i) le « citoyen

⁷⁴ Agnès Aladoun Badou, « Partis politiques et stratégies électorales à Parakou », *Institut für Ethnologie und Afrikastudien*, Johannes Gutenberg-Universität, Working Papers n° 22, 2003, [en ligne] sur : <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/Badou.pdf>, consulté le 05/07/2012, p. 6.

⁷⁵ *Monographie Parakou, op. cit.*, p. 12.

anonyme » ; ii) les officiers de l'armée béninoise ; iii) les universitaires ; iv) les anciens présidents de la république ; v) les acteurs institutionnels ; vi) les acteurs gouvernementaux et les députés ; vii) les acteurs de la société civile.

Le « *citoyen anonyme* » regroupe tout individu considéré comme citoyen béninois. Il s'agit donc de tout Béninois (hommes, femmes, jeunes, vieux) quelconque vivant dans les zones géographiques de recherche. Cette catégorie est souvent concernée directement par la question de la paix et du vivre-ensemble. Les problématiques de violence sociopolitiques pouvant les pousser à l'exode ou faire d'eux des réfugiés, en cas de guerre.

Comme catégorie stratégique du vivre-ensemble, c'est à travers le « citoyen anonyme » que seront documentées les questions de la perception, de la représentation du voisin différent. De surcroît, l'importance de cette catégorie tient dans la question de l'identification à un ensemble politique appelé Bénin. Si des identités collectives sont partagées, c'est au sein de la population qu'elles seront observables.

La catégorie des *officiers de l'armée béninoise* regroupe l'ensemble des militaires à la retraite ou encore en service. Il s'agira avec cette catégorie de comprendre le rôle de l'armée dans la vie sociopolitique béninoise depuis l'indépendance. Certes, ils fomentent différents coups d'États mais ces derniers se signalent par leur caractère non-violent. Ces soldats occupent une place en tant qu'institution intervenant dans la pacification du Bénin.

Le groupe des *universitaires* sera mobilisé différemment. La lecture des historiens béninois de la vie sociopolitique du pays depuis ses origines nous intéresse au premier chef. Ces historiens ont façonné l'influence de l'histoire sur les différentes oppositions entre régions et le peuplement du Bénin. Les sociologues, anthropologues et linguistes nous permettront de comprendre les relations entre les différentes aires en présence, les représentations et les perceptions qui animent les conflits et de documenter ceux-ci. Ils nous aideront également à comprendre et à donner sens à certains concepts comme la paix, dans les dialectes locaux.

Les *anciens présidents de la république* nous intéressent en ce sens qu'ils ont pour la plupart joué des rôles stratégiques dans la vie politique béninoise. La biographie des présidents décédés sera parfois détaillée. Ces acteurs charismatiques – ils sont appelés souvent les sages de la république – constituent un maillon stratégique dans le règlement des conflits au sein de la classe politique. Les anciens présidents encore vivants interviennent comme des « médiateurs » de paix comme en témoignent les interventions de Soglo, Zinsou et Kérékou au cours de la période 2010-2011 avant la dernière présidentielle. À ce moment, l'opposition et la mouvance majoritaire avaient rompu le dialogue.

Les *acteurs institutionnels* désignent l'ensemble des acteurs dirigeant les institutions, issues du renouveau démocratique. Ils contrôlent, modèrent et régulent la vie sociale et politique du Bénin. Leur importance tient à ce qu'ils sont à la tête d'entités garantes de la paix et des mécanismes d'anticipation de l'instabilité. Ces institutions sont nombreuses. Elles seront présentées dans le détail.

La question de la paix et de la stabilité ne peut nier le rôle fondamental des pouvoirs exécutif et législatif. L'importance des *acteurs gouvernementaux et des députés* prend ici tout son sens. Il s'agira avec eux de collecter des données concernant les différentes politiques de reconnaissance mises en œuvre en faveur de l'opposition, des partenaires sociaux, des « minorités », par les différents gouvernements depuis l'indépendance. Elles régulent les tensions sociales et politiques. Cette recherche saisira l'efficacité de ces politiques dans la dynamique de l'intégration et la cohésion à un ensemble territorial nommé Bénin. Nous commenterons également les efforts du législateur en faveur de la paix et de la stabilité : contrôle de l'action du gouvernement, participation des commissions parlementaires au dialogue social. Pour cette catégorie, des ministres et des députés, encore en fonction ou à la retraite, seront sollicités.

Les *acteurs de la société civile* seront désignés par le sigle OSC, pour Organisations de la Société Civile (OSC). Cette catégorie regroupe les Organisations Non Gouvernementales (ONG), les associations, les institutions

religieuses, les syndicats. Elle compte aussi certains Partenaires Techniques et Financiers (PTF), tels que le (PNUD, l'UE et USAID)⁷⁶. Ceux-ci financent et soutiennent les initiatives et les stratégies de pacification surtout en période électorale.

Il convient enfin d'ajouter les artistes, acteurs stratégiques de cette catégorie car particulièrement actifs pour maintenir un climat stable et modéré au Bénin. Les acteurs de la société civile nous intéressent comme entités de veille en matière de paix et de stabilité. Ils sont souvent les premiers à s'alarmer publiquement des menaces pesant sur l'ambiance sociale. Véritables personnes ressources sociopolitiques, ils interviennent dès qu'ils constatent qu'une situation de tension peut dégénérer en conflit violent et perturber la paix et la stabilité. Il s'agit de recenser leurs différentes initiatives prises pour assurer le dialogue entre les acteurs politiques et assurer un meilleur vivre-ensemble entre les populations. Ils mènent des stratégies de « croisade » en faveur de la paix en période électorale et même en dehors. Ils anticipent la violence létale. Les artistes, par exemple via leurs chansons, deviennent ainsi l'épicentre des actions pour la paix, avant, pendant et après les élections.

L'échantillonnage

Au sein de chaque catégorie, il a été constitué à partir de **la méthode de saturation**. Elle consiste à interroger un nombre d'individus jusqu'à atteindre un seuil de saturation dans les réponses⁷⁷. Toutefois, cette méthode n'annule pas celle d'une sélection par choix raisonné surtout en ce qui concerne la première catégorie, en d'autres termes le « citoyen anonyme ». En effet, les individus interrogés sont choisis au sein des ménages. Ceux-ci sont tirés à partir d'un **numéro aléatoire** et un **pas de tirage** dans les zones géographiques dont les caractéristiques démocratiques sont propices à une expérimentation de la question du vivre-

⁷⁶ Le Programme des Nations Unies pour le Développement, l'Union Européenne, *l'United States Agency for International Development*.

⁷⁷ Voir : Stéphane Martineau, « L'observation en situation : enjeux, possibilités et limites », *Actes du colloque L'instrumentation dans la collecte des données*, UQTR, 26 novembre 2004, Recherches qualitatives – Hors série – Numéro 2, Association pour la recherche qualitative, 2005, p. 14 ; Mathilde Hlady Rispal, (Préface Bertrand Saporta), *La méthode des cas : Application à la recherche en gestion*, Bruxelles : De Boeck Université, 2002, p. 88.

ensemble, de la relation à l'autre et de la paix. Le tirage des ménages correspond donc à un dénombrement à partir du numéro aléatoire et le pas de tirage. Ensuite les ménages dénombrés (consignés sur un bordereau de dénombrement) sont interviewés. En cas d'absence dans un ménage ou de refus d'entretien, le dénombrement se poursuit jusqu'à ce qu'on atteigne le nombre d'individus à interroger dans la zone (quartier).

Le dénombrement se fait en avançant dans le sens des aiguilles d'une montre. Le point de départ du dénombrement est indiqué par le numéro aléatoire tiré. Le calcul du pas de tirage s'est fait en divisant le nombre total des ménages par le nombre de ménage à enquêter (l'échantillon par ZD – Zone de Dénombrement – ou quartier). Le numéro aléatoire est tiré au hasard entre 1 et le pas de tirage.

Par exemple pour le quartier Zongo Ehuzu (cf. tableau I en annexe n° 4) à Cotonou : soit X (le pas de tirage) ; M (le nombre totale des ménages) ; E (l'échantillon à enquêter dans la ZD).

$$X = \frac{M(622)}{E(12)} \cong 52$$

Le numéro aléatoire qui est tiré au hasard sera compris entre 1 et 52. On écrit sur des bouts de papiers, des nombres compris entre 1 et 52. On plie les papiers et le numéro aléatoire est tiré par une main innocente.

Pas moins de cent entretiens individuels ont été réalisés. Autrement dit, cent individus ont été interrogés dont 50 % représentent le « citoyen anonyme » ; 4 % d'officiers ; 3 % d'universitaires ; 9 % d'acteurs institutionnels ; 7 % d'acteurs gouvernementaux et de députés ; et 27 % d'acteurs de la société civile. Les acteurs majeurs (population et OSC) représentent 77 % de l'échantillon total (cf. tableau III en annexe n° 4).

Pour ce qui est des *focus groups* de Glazoué et de Parakou, la constitution des groupes a tenu compte du critère du genre. Par expérience, les échanges sont plus faciles quand les groupes sont homogènes, par genre. Il y a eu quatre groupes à

Parakou et quatre à Glazoué. À Glazoué, les deux premiers groupes (12 et 11) sont constitués uniquement de femmes Mahi et Idatcha. La même procédure a été suivie pour les deux autres groupes, composés uniquement d'hommes mahi et idatcha (12 et 10). Ce principe genré a été respecté également pour l'étape de Parakou. Les groupes y sont constitués à partir des aires socioculturelles adja-fon et apparentés et les groupes bariba, dendi, peulh. À Parakou, les deux groupes de femmes étaient composés de 12 et 12 individus et les groupes d'hommes de 11 et 10 personnes. Les *focus groups* n'ont pas tenu compte des critères d'âge, de profession, de statut. Toutefois, à Glazoué et à Parakou, des personnes ressources, ayant une bonne connaissance de la gestion et la prévention des conflits, et qui travaillent sur les problématiques de paix dans les deux communes ont été intégrées aux groupes⁷⁸. De façon pratique, dans l'animation des discussions, chaque participant aux *focus groups* est affecté de la lettre P. Le premier participant du groupe, s'appelle P1, le deuxième P2, jusqu'à Pn+1.

Enfin, le *focus group* révèle le sentiment qu'ont ceux qui se désignent comme membres (appartenance à l'une des aires). De ce fait, le choix des individus qu'on y retrouve tient compte de cette formulation. Dans la mise en œuvre des *focus groups*, il était important de partir sur cette base. Mais la constitution des groupes de discussion présente une réalité qui est celle de la fluidité des membres. Car celui qui se dit fon, par exemple, peut se percevoir aussi bariba. Car l'identification au contenu qui le définit est, selon lui, originaire parfois d'autres variables, différentes de son groupe d'origine. Cet emprunt et cette mobilité sont facilités par le brassage, en l'occurrence les mariages et les voyages. Le Bariba ou le Dendi peut ainsi être aussi un locuteur fon ou *vice-versa*. Les participants ont été choisis sur le critère de résident, indispensable dans la mobilisation des histoires de vie.

La langue principale de la collecte est le français. Nous parlons cette langue ainsi que quatre autres dialectes du Bénin (mina, adja, fon et goun). Cette disponibilité

⁷⁸ Le mode de constitution est de type échantillon « fonctionnel » qui consiste à retenir les membres de la communauté les plus aptes à fournir les informations souhaitées.

langagière nous a permis de conduire toute la recherche. Toutefois, à l'étape de Glazoué et dans certains quartiers à Parakou, un collègue chercheur socio-anthropologue originaire de la région a servi d'interprète. En cette occasion, la technique de « la boule de neige » a été prépondérante dans la mobilisation des « catégories cibles » et la réalisation des entretiens. Elle consiste à utiliser les carnets des amis chercheurs et leurs réseaux pour accéder à certains publics, dont le contact est jugé difficile. Ensuite, une fois auprès d'eux, l'enquêteur utilise leurs carnets pour en mobiliser également d'autres.

4. *Technique et outils de collecte*

Quatre techniques de collecte sont utilisées dans le cadre de cette thèse. Il s'agit de la recherche documentaire, l'entretien, l'observation et le *focus group*.

Pour la recherche documentaire, deux outils ont été appliqués. Ce sont la fiche de lecture et l'analyse de contenu. Pour l'entretien, des guides d'entretien semi-directif ont été utilisés. Chaque guide était spécifique en fonction de la catégorie concernée, c'est-à-dire les gens interrogés.

Une grille d'observation est utilisée pour recueillir des informations observables à propos du vivre-ensemble et les relations au sein des différentes aires socioculturelles en présence afin d'apprécier les écarts entre ce qui est dit et ce qui se fait.

Pour le *focus group*, des groupes composés de douze (12) personnes, parfois (10), suivant la disponibilité des « catégories cibles » (*cf.* tableau II en annexe n° 4), ont été constitués. Un guide d'entretien, préparé d'avance, sur la problématique de la paix, de l'identification, de la relation à l'autre a été utilisé. Les échanges ont tourné également autour du conflit opposant Mahi et Idatcha (Glazoué). Ils ont aussi porté sur la question des relations entre Adja-Fon/apparenté et Bariba-Dendi/apparenté (Parakou), pendant et après les événements du 24 mars 1991⁷⁹.

⁷⁹ Le 24 mars 1991, en pleine élection présidentielle juste avant le second tour, des affrontements physiques éclatent entre les Fons du Sud-Bénin et les populations du Nord-Bénin, à Parakou et à Natitingou. Chacune de ces deux populations était la « cible » de l'autre. Les deux candidats aux présidentielles sont Kérékou (originaire du Nord) et Soglo (originaire du Sud et plus précisément d'Abomey, ville phare de l'ancien royaume du Danxomè.) Cette précision est importante car dans les tensions ethno-régionales, l'ensemble des populations d'origine méridionale est assimilé à cet

Les *focus groups* ont été réalisés en octobre 2010, juste avant les élections présidentielle et législative du début de l'année 2011. C'est pourquoi l'utilisation d'un enregistreur *audio* a été proscrite. Nous avons opté pour trois acteurs pour animer les *focus groups*. Un modérateur anime la discussion (entre 1 heure et 90 minutes) et relance sur les questions pertinentes. Deux observateurs prennent des notes, observant le comportement du groupe. Ils interpellent aussi sur les questions jugées pertinentes.

5. Chronogramme (cf. tableau IV en annexe n° 4)

Le chronogramme indique les grandes étapes de la thèse. Elle part du choix du sujet de recherche jusqu'à la soutenance. Toutefois, cette recherche ne fut pas un processus linéaire. Certaines étapes se sont chevauchées. Tout en rédigeant la thèse, des informations venant du terrain continuaient à nous parvenir. Le chronogramme est donc inclus à titre indicatif.

6. Traitement et analyse des données

L'ensemble des données issues du *corpus* empirique a été traité manuellement. Les données (entretiens, *focus groups*, observations) ont été saisies et apurées après chaque collecte. Elles ont été catégorisées suivant des axes thématiques, définis à partir d'une grille « d'analyse de contenus » et des « discours des acteurs »⁸⁰. Un repérage thématique au regard des différentes informations fournies par chaque « catégorie cible » a eu lieu. Durant tout le traitement, les informations ont été coupées, recoupées et croisées suivant les réponses des auditoires « catégorie cible ».

Les données issues de la recherche documentaire ont été également affinées et classées suivant nos axes de recherche. Elles viennent ainsi compléter le *corpus* empirique. L'analyse a consisté donc en une interprétation des données en fonction de l'hypothèse principale et des deux sous hypothèses.

ancien royaume. L'histoire du rapport entre celui-ci et les populations septentrionales a laissé des « traumatismes ». Il a développé des préjugés et stéréotypes qui animent les oppositions.

⁸⁰ La « carte maîtresse de la légitimation » (David Ambrosetti, *op. cit.*, p. 26 et suiv.)

7. *Limite et difficulté de la recherche*

Suivant le principe de la protection des sources et au regard de la dimension politique de l'étude, certaines informations concernant l'identité des publics ciblés, surtout les officiers de l'armée, feront l'objet de restriction. Les *verbatim* utilisés pour illustrer les analyses et les interprétations, seront cités avec le prénom ou une initiale de l'individu.

La principale limite de cette enquête doctorale est sûrement l'impossibilité d'une extension du cas béninois à d'autres terrains en Afrique dans la perspective d'une étude comparative avec des pays qui ont connu la violence létale du fait de l'absence d'identités collectives. Dans la suite de cette recherche, une collaboration est à envisager avec des chercheurs africanistes travaillant sur la question des identités et le processus de pacification, mais qui ont des terrains empiriques autres que le Bénin. Ce qui pourrait se faire dans le cadre d'un financement de programme de recherche. Au regard de l'importance des conflits létaux sur le continent, la corrélation entre identités collectives et paix comme alternative de recherche est à encourager.

Au-delà, le bénéfice d'une allocation de recherche nous aurait permis d'enrichir suffisamment d'autres aspects de l'enquête doctorale. C'est le cas par exemple d'une recherche plus approfondie, plus documentée et plus renseignée quantitativement de la trajectoire sociohistorique de la violence létale au Bénin. On pourrait alors comparer et analyser le « volume » bas de cette violence létale au Bénin à celui de ses voisins (Togo, Niger, Mali, Nigéria), sur plusieurs périodes. Cela aurait pu être l'occasion de vérifier, en situation, l'action des OSC dans l'édification de la nation de paix et de démocratie lors des élections dans ces pays. Cette action serait alors comparée à celle menée au Bénin par exemple pour les élections de 2011 (très tendues, mais sans violence létale). Nous aurions pu ainsi mieux mesurer la réceptivité et la perception des populations vis-à-vis de l'action des OSC en matière de paix, dans les différents cas. Cette phase de la recherche aurait approfondi l'action des OSC sur la population et dans le champ sociopolitique de façon générale, en mesurant la pertinence de ces démarches sur

la paix et la stabilité pendant ces élections. Davantage de *focus groups* auraient été menés.

Puisque cela s'est avéré impossible pour une étude étendue à tous ces terrains, nos analyses reposent pour le cas du Bénin sur des *corpus* composés de trois sources : a) les entretiens réalisés avec des acteurs de l'OSC, b) des matériaux qu'ils utilisent pour conduire leurs actions et c) les réponses des populations sur leurs perceptions de l'impact de ces actions durant les élections de 1991 à 2007 et la présidentielle de 2011.

8. Plan de la thèse

Elle est structurée en trois grandes parties, précédées d'un chapitre préliminaire.

Ce *chapitre préliminaire* est consacré à un effort de définition conceptuel, principalement autour du thème de l'identité collective. C'est un travail théorique sur l'état de la question et une clarification de l'ensemble des concepts majeurs mis en œuvre sur le terrain. Regroupés dans ce chapitre, pour des raisons pratiques, ils constituent une sorte de pré-requis intellectuel.

En partant de l'idée que le Bénin fait figure d'exception en Afrique car il n'a pas connu depuis son indépendance de violence létale ni de guerre civile, il s'agira de démontrer à travers *la première partie* de la thèse, qu'il existe des indicateurs qui attestent de cet état de chose. Pour le vérifier, un lien sera établi entre l'existence d'une armée républicaine et une cohabitation religieuse pacifique d'un côté et son caractère paisible depuis son indépendance de l'autre. Ensuite, l'enquête analysera la perception que le Béninois a du concept de paix et comment celle-ci facilite son émergence. Elle évoquera immédiatement après un ensemble de symboles caractéristiques des identités collectivement partagées par les Béninois. Ces symboles opèrent comme marqueurs pacifiants et stabilisateurs. Ils sont les ferments de la modération béninoise.

Dans cette première partie, cette recherche doctorale montrera aussi comment les relations entre Béninois, dans un même espace, contribuent au vivre-ensemble et donc à la paix.

La deuxième partie permet de vérifier la première sous-hypothèse : en l'absence d'identités collectivement partagées, il y a une menace probable de violence létale et des risques de conflits avérés. En outre, dès lors que la réalité des écarts différentiels entre dans un processus discursif à caractère politico-électoraliste, ils peuvent devenir belligènes et menacer la paix. Deux illustrations empiriques seront détaillées.

En premier lieu, l'opposition entre Mahi et Idatcha sera abordée. Puis le cas paradoxal des Houégbadjvi et des Aïnonvi montrera comment la conscience ethnique devient un fait politique. Le mépris⁸¹, la « condescendance » et l'essor d'un sentiment de supériorité de l'élite politique sudiste⁸² vis-à-vis de celle du septentrion a créé, après l'indépendance, une opposition ethno-régionale et politique entre le Nord et le Sud.

La troisième partie de la thèse vérifie la dernière sous-hypothèse : les acteurs de la société civile, par leur travail en faveur d'une éducation à la paix, du dialogue, ainsi qu'un certain nombre de mécanismes institutionnels renforcent la paix et favorisent la stabilité. En s'appuyant sur l'éducation à la paix, une socialisation à une communauté de sens, les acteurs de la société civile préviennent les conflits, encourageant la paix.

Pour ce faire, le cadre d'analyse empirique sera en premier lieu le travail effectué par une structure institutionnelle dédiée. Mais nous mobiliserons ensuite les artistes et autres acteurs de la société civile. La recherche s'appuiera sur les problématiques développées pour mobiliser les populations en faveur de la paix.

⁸¹ Sentiment ou attitude de détachement, qui défavorise chez l'autre tout projet de valorisation de soi. Il se manifeste souvent par une complète absence de sentiment, d'où son caractère très froid.

⁸² Cette élite ayant été très tôt au contact du colon français et donc par ricochet au contact de la culture occidentale, s'est arrogée après l'indépendance, l'identité du « seul col blanc expert », disposant des compétences pour exercer les responsabilités dans l'espace public.

Seront aussi convoquées les méthodes et stratégies de communication utilisées pour atteindre les objectifs.

Cette recherche doctorale analysera un des supports, la chanson. Elle est utilisée surtout en période électorale, moment considéré comme sensible, c'est-à-dire favorable au déclenchement des conflits. Au cours de cette période, les acteurs de la société civile éveillent les consciences, suggèrent de ne pas se tromper de lutte, de ne pas céder aux provocations, aux manipulations et aussi d'aller voter dans le calme.

Chapitre préliminaire : l'identité, les identités collectives, les identités partagées. Aperçu sur les notions et enjeux théoriques multiples liés à ces thèmes.

Ce chapitre préliminaire a pour objectif de retracer les choix et la posture épistémologique qui ont conduit l'ensemble des démonstrations menées à partir du cas béninois contemporain. En d'autres mots, il s'agira de « débroussailler le terrain théorique ». Force est de constater que l'identité est un mot souvent employé mais rarement défini avec minutie. Sa nature théorique, sa définition conceptuelle, mérite un minimum d'attention de notre part. C'est pourquoi un chapitre entier ne nous paraît pas trop exigü pour traiter des questions relatives à l'identité.

Mais en note liminaire de ce chapitre préliminaire, nous voulons partager avec le lecteur ce que cette expérience autour de la rédaction d'une thèse a suscité pour nous.

Le rapport du chercheur à son objet

Cet exercice révèle qu'il ne suffit pas de savoir pour prétendre à une légitimité au sein de la communauté scientifique. Au-delà, la pertinence de la naissance du chercheur est importante pour que son stock de connaissance accède à la reconnaissance. Il y a une probabilité relative dont il doit avoir pleinement conscience pour pouvoir chercher avec profit. Mobilité sociale et mobilité interne au sein de la communauté savante semblent être liées et paraissent en partie demeurer, dans le champ de la science, la mesure de toute chose : « L'être de ce qui est et le non être de ce qui n'est pas. »

Cela, dans une certaine mesure, n'empêche pas de se battre pour la labilité de nos « convictions » et celles de ceux qui nous critiquent : c'est un jeu consubstantiel à toute vie, et plus encore à propos des usages sociaux et pratiques existentielles habituelles de la communauté scientifique. Dès lors que « la vie de la communauté scientifique, et tout particulièrement sa capacité à progresser, repose en grande partie sur la possibilité d'une discussion... des thèses avancées par tel ou tel de ses membres. [Si ceux qui sont appelés à évaluer notre travail considèrent qu'on en est membre, alors cette thèse] ne fait pas exception à la règle »⁸³.

⁸³ Michel Dubois, *Premières leçons sur la sociologie de Raymond Boudon*, Paris : PUF, 2000, p. 132.

Ce travail viole-t-il le principe de la neutralité axiologique ? La distance entre celui que l'individu est sans cesser d'être chercheur est-elle toujours respectée ? Nous souhaitons avoir apporté une réponse positive tout au long de cette enquête doctorale. Nous demandons l'indulgence du lecteur pour cette façon interprétative (non-subjectiviste, puisque observable mais empiriquement subjective) de pratiquer la science politique⁸⁴. Ce serait une insulte pour la communauté scientifique que de faire d'une thèse une autobiographie si bien sûr l'auteur du *Savant et du politique* a quelque raison d'être muet⁸⁵.

En outre, il convient de souligner la difficulté méthodologique qui se pose au chercheur qui entreprend de travailler sur la problématique de l'identité, surtout quand le terrain de recherche est son pays⁸⁶. En tant que chercheur, nous étions également concernés (comme sujet) par la question de l'identification collective et la paix. Le risque de prétendre à la connaissance de l'objet était le piège guettant le sujet chercheur. Ce qui est familier pour celui-ci étant souvent perçu comme connu. Il est important de retenir malgré la nécessité d'une distance entre le sujet et l'objet, la rigueur méthodologique à laquelle on est soumis, les matériaux et les corpus étaient aussi pour nous une forme d'interrogation. Dès lors, il y a des choses qu'on écrit soi-même ou des analyses qu'on fait soi-même qui nous ébranlent au plus profond de nos certitudes de chercheurs. La proximité tout comme la distance que le chercheur a avec l'objet, ne suffit pas à lui faciliter la tâche de la recherche. Il est à tout moment sous la menace de l'étau que constituent sa posture de chercheur et la réalité d'un objet difficilement (l'identité tout comme la paix) saisissable qui se module chaque fois qu'on s'en approche ou qu'on s'en éloigne.

Au cours de cette recherche, un autre problème a été la transcription dans la réalité linguistique du terrain des thèmes qui composent notre sujet de recherche. S'il est

⁸⁴ Pour parler comme François Dubet, *L'expérience sociologique*, Paris : La Découverte, 2007, p. 6. Voir aussi : Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 9-15.

⁸⁵ Olivier Fillieule, Fabien Jobard, Jean Leca, « L'intervention du politiste dans le débat politique. En finir avec la neutralité axiologique ? », *Journée d'étude de l'A.F.S.P.*, Salle François Goguel, Science-Po Paris, 28 mai 2008.

⁸⁶ Voir : Gérard Noiriel, « Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse. Entretien avec Florence Weber », in *Genèses*, 2, 1990, sur <http://www.persee.fr>, consulté le 02/01/2012, pp. 138-147.

« presque facile » pour le chercheur de définir les identités partagées/collectives et la paix ou encore la stabilité, la réceptivité des enquêtés envers ces thèmes est parfois loin de la réalité du scientifique. Tout au début de la recherche au cours de la pré-enquête, un dialogue de sourd s'est établi entre nous et bien des individus interrogés, tentant vainement de comprendre notre approche. Le chercheur est presque souvent sûr du contenu de ses concepts issus des *corpus* scientifiques, abondamment mobilisés. Mais au contact des matériaux empiriques, il devient presque ignorant.

Ces précautions fournies, il importe désormais de préciser un élément important. Ce chapitre préliminaire ne s'appesantira pas immédiatement sur le cas béninois. Ce dernier demeure en ligne de mire et quelques éclairages seront d'ores et déjà apportés. Néanmoins, au lieu de s'interroger d'entrée de manière systématique sur ce pays, il nous semble pertinent d'enquêter longuement sur les tenants et les aboutissants de l'idée d'identités partagées. Mais le Bénin n'est pas oublié pour autant. Il demeure la pierre angulaire de cette enquête doctorale. Simplement, il nous paraît davantage pertinent d'évoquer d'abord l'idée d'identités partagées, afin de mieux en cerner les contours comme le contenu. Dans un second temps, au terme de ce chapitre préliminaire, nous procéderons à l'analyse approfondie du cas béninois, en examinant la question de savoir si de telles identités existent et comment elles opèrent. En procédant de la sorte, nous accomplissons la démarche consistant à mettre en relation un questionnement théorique et sa mise en œuvre dans la réalité observable.

Cette démarche démarrant sur les enjeux théoriques ne se cantonne pas pour autant à une succession d'explications désincarnées. Ainsi, dans les limites du raisonnable, ce chapitre préliminaire comportera une dimension comparatiste, en évoquant des illustrations empiriques ne concernant pas le Bénin. En bref, une approche théorique comme celle-ci ne revient pas à évacuer le réel observable.

Plus généralement, s'attaquer aux enjeux théoriques liés à la question identitaire implique de s'interroger en profondeur sur les relations sociales, sur les diverses

approches tentant de les expliquer. C'est pourquoi, afin de parvenir à une vision nette de la question, il nous semble pertinent de balayer un large spectre, de procéder à une lecture multiple des phénomènes sociaux. Autrement dit, des analyses reposant sur des disciplines telles que la philosophie ou la psychologie sociale seront mobilisées.

Ultime pirouette afin de ne pas oublier le Bénin, ce chapitre évoque également les travaux, souvent peu connus, d'universitaires béninois s'attardant sur cette question identitaire. Dans ce cas précis, cette littérature nous intéresse car elle examine la question qui nous retient du double point de vue du chercheur en sciences sociales et du citoyen béninois, cette « double casquette » que ces individus portent en l'espèce, tout comme nous.

Ces précisions apportées, il importe désormais de se concentrer longuement sur les questionnements théoriques autour de l'idée d'identité. C'est pourquoi un cadre théorique sur le sujet va être agencé en détails.

1. Cadre théorique

La définition d'un cadre théorique nous permet d'aborder deux éléments successifs. Dans un premier temps, nous ferons l'état de la question autour de l'identité et des identités partagées. Ensuite, la clarification conceptuelle des termes sera examinée.

1.1. État de la question

L'identité, un thème rabattu ? Cela reste à voir. Si les politiciens, béninois ou non, manient volontiers ce terme, il est bien plus rare que certains s'attardent afin de lui donner une définition précise ou, à tout le moins, un commencement de contenu élaboré.

Tout au plus, l'observateur note que l'emploi d'un tel mot est souvent associé à une posture revendicative. Cette dernière rend d'ailleurs compte d'un trait fréquemment évoqué. L'identité a beaucoup à voir avec la brutalité et la violence. Notre enquête doctorale peut être lue comme une tentative d'aller à rebours de cette idée. Mais notre démarche ne revient pas pour autant à nier les aspects conflictuels de l'identité et le choc des altérités. Mais le thème identitaire est-il systématiquement porteur de violences et d'oppositions frontales ?

1.1.1. Sur l'identité

Une problématisation de l'identité peut avoir comme entrée les rapports dialectiques que l'objet entretient avec le conflit, la violence et le déni de l'altérité. Elle intervient donc, souvent, comme ce qu'il faut protéger à tout prix de peur⁸⁷ qu'elle ne s'altère ou ne disparaisse.

Elle est fortement mobilisée à tort ou à raison, engendrant parfois la psychose autour de la phobie de l'autre. Au-delà, elle ébranle des espaces où des identités considérées comme « autres » menaceraient des nationalités. L'identité « des

⁸⁷ Philippe Braud, *Préface* à Corey Robin, *La peur : Histoire d'une idée politique*, (Trad.), Paris : Armand Colin, 2006 ; voir aussi : Philippe Braud, *op. cit.*, p. 5 et suiv.

ennemis de l'intérieur » qui sont la figure d'un ailleurs traumatisant devient ainsi ce qui justifie le discours et l'action d'un nationalisme.

Elle est pour François Dubet au cœur d'un bouleversement entre « l'identité d'ici » forgée au sein de « grande culture nationale » et celle venue « d'ailleurs ». Celle-ci n'est toujours congruence et refuse parfois de se fondre dans la culture identitaire des pays d'accueil (France, Allemagne, États-Unis⁸⁸). L'identification⁸⁹ à un ensemble homogène se ainsi trouve secouée par la démultiplication des appartenances. Et l'intégration⁹⁰ des « ailleurs » est précipitée dans « le cycle de l'urgence ».

Dès lors, le processus rassurant face à l'autre est le repli sur soi des individus ; pour les politiques, il consiste à légiférer⁹¹ pour exclure les identités dissonantes. Dans cette logique du repli sur soi, la production identitaire, devient un outil probable de violence, d'agressivité⁹² et non de paix. Dès que l'identité intervient comme facteur, elle entretient un rapport avec la violence, la stabilité et la paix.

Identité et violence

Le lien entre identité et violence létale, le cas échéant entre la paix, la stabilité ou l'instabilité a été établi par Christophe Jaffrelot. Dans ses recherches sur la société hindoue, il montre par elle que l'utilisation de la figure du *Ram*, peut servir à des fins de mobilisation politique, à des fins d'instrumentalisation, de propagande et de manipulation politique de la peur⁹³. Et, « les campagnes d'agitation nationalistes hindoue sont souvent calées sur le calendrier électoral »⁹⁴.

⁸⁸ François Dubet, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁹ Le terme d'identification s'entend comme un processus qui conduit, dans sa mise en œuvre, à la perception du semblant, du dissemblant ou des deux à la fois.

⁹⁰ Sylvia Ostrowetsky, « L'écart des appartenances » in Tariq Ragi (Dir.), *Les territoires de l'identité*, Amiens : Licorne, 1999, p. 241.

⁹¹ Jean-François Bayart, « Il n'y a pas d'identité française », *Interview Le Monde*, [en ligne], mis en ligne le 06 novembre 2009, sur <http://www.lemonde.fr/imprimer/article/2009/11/06/1263548.html>, consulté le 28 mars 2011 ; à propos de l'identité, de l'identification, de la nationalité, de la citoyenneté en rapport avec la norme, lire aussi Martine Kaluszynski, « Citoyenneté et identité en République. L'identification au cœur des politiques de « mise en ordre ». Retour sur Bertillon et l'anthropométrie judiciaire (1880-1970) », in Denis-Constant Martin (Dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1994, pp. 137-155 ; mais aussi : Jean-Robert Henry, « L'identité imaginée par le droit : de l'Algérie coloniale à la construction européenne », in Denis-Constant Martin (Dir.), *op. cit.*, pp. 41-63.

⁹² Philippe Braud définit l'agressivité comme : « une disposition psychologique génératrice d'attitudes et de comportements à la fois dynamiques et destructeurs. Source de créativité aussi bien que de dommages ou d'altérations dans le système social » (*op. cit.*, p. 780.)

⁹³ Christophe Jaffrelot, « Réinterprétation du mythe de Ram et mobilisation hindoue », in Denis-Constant Martin (Dir.), *op. cit.*, p. 108.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 119.

Pour Elizabeth Picard, en tant que marqueur d'appartenance à une communauté, l'identité religieuse devient ce au nom de quoi on « supprime » l'autre au Liban (chrétiens/musulmans) et en Irlande du nord (protestants/catholiques)⁹⁵. Dès lors, la violence intervient comme un rituel⁹⁶ d'institution identitaire⁹⁷. L'identité pourrait donc être une production réglée de la violence⁹⁸. Ce qui suppose la nuance des « thèses d'une violence anémique atavique généralisée [qui excluent les acteurs] »⁹⁹, et une nécessaire reformulation des problématiques de la violence intimement liée à celles de la reconnaissance de l'autre.

Ce rapport est mis en évidence, « lorsque nous passons de l'idée d'être identique à soi-même à celle de partager [ou non] une identité avec d'autres individus [...] L'identité devient ainsi la source de revendications conflictuelles »¹⁰⁰. La problématique du rapport se complexifie quand, dans un souci d'instrumentalisation et de revendication du pouvoir, les politiques identitaires mobilisent des sentiments ethniques, raciaux ou religieux¹⁰¹. L'objectif étant d'identifier un ennemi commun¹⁰² – à éliminer¹⁰³ – suivant des critères ethniques ou raciaux, dont le contenu est inscrit comme norme sociale discriminatoire, acceptée et intériorisée par tous¹⁰⁴ comme dominante¹⁰⁵.

⁹⁵ Elizabeth Picard, « De la domination du groupe l'invention de son identité : les milices libanaises et les paramilitaires nord-irlandais », in Denis-Constant Martin (Dir.), *op. cit.*, pp. 147-162 ; voir aussi : Yvon Le Bot, « Violence, communauté et territoire : le conflit guatémaltèque », in Denis-Constant Martin (Dir.), *ibid.*, pp. 163-183.

⁹⁶ Le rite désigne « cette activité, aussi simple et aussi séculaire soit-elle, représentant l'effort que doit faire l'individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ses actes lorsqu'il se trouve en présence [de l'autre] » (Radcliffe-Brown, cité par Erving Goffman, Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974, p. 51.)

⁹⁷ Roland Marchal, « Les temps de la violence et de l'identité », in Denis-Constant Martin (Dir.), *op. cit.*, p. 189.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁰⁰ Amartya Sen, *Identité et violence, l'illusion du destin*, (Trad.), Paris : Odile Jacob, 2007, p. 10.

¹⁰¹ À ce propos René Otayek dira : « la politisation des référents identitaires est aujourd'hui la chose la mieux partagée au monde » (René Otayek, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une « exception » africaine », *Autrepart*, n°10, 1999, [en ligne], <http://horizon.documentation.ird.fr/autrepart>, consulté le 14 avril 2011, p. 6.

¹⁰² Philippe Braud, *Violences politiques*, Paris : Seuil, 2004, p. 68.

¹⁰³ Jean-Pierre Massias, « Pacification sociale et transition constitutionnelle. Réflexion sur les limites de l'autosatisfaction positiviste », in Jean du Bois de Gaudusson, *op. cit.*, p. 168 : « la destruction de l'autre » devient le but ultime du génocide.

¹⁰⁴ Avant son élimination, l'ennemi est intégré dans un processus de « violence culturelle, structurelle, [normée et nommée], édicté au sein du corps social de normes, d'institutions, de procédures, qui vont organiser l'expression de la violence directe et en pérenniser son expression en lui donnant une certaine autonomie... » (Jean-Pierre Massias, *op. cit.*, p. 169.)

¹⁰⁵ Philippe Braud, *L'émotion en Politique : Problèmes d'analyse*, Paris : Presses de Sciences Po, 1996, pp. 113 et suiv. Toutefois, Denis-Constant Martin et le groupe IPI, in Denis-Constant Martin (Dir.), *L'identité en jeux. Pouvoirs, Identifications, mobilisations*, Paris : Karthala, 2010, nous disent que : « toute domination, aussi hégémonique puisse-t-

Identité meurtrière

Pour Amin Maalouf, la violence identitaire découle souvent de la dialectique entre soi et autrui. Pour lui, « je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un dosage particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre. »¹⁰⁶ L'identité n'est pas figée, ni déterminée une fois pour toute à la naissance. Elle n'est pas donnée une fois pour toute. Elle se construit¹⁰⁷ et se transforme tout au long de l'existence, en se nourrissant de l'histoire de vie de chacun, fait de notre « trajectoire d'homme libre, de nos convictions acquises, des préférences, des sensibilités propres, des affinités. »¹⁰⁸

L'identité ne saurait être alors une seule appartenance ; qu'elle soit nationale, ethnique, ou religieuse. Réduire « l'identité entière, à une seule appartenance proclamée avec rage, »¹⁰⁹ c'est faire de chacun un massacreur potentiel. La violence peut émerger dans l'enfermement sur soi de la variable identitaire, ethnique, religieuse, nationale.

L'auteur considère que l'identité change et se construit suivant l'écart ou l'attachement émotionnel que l'on a avec les éléments qui la composent. Mon appartenance à une communauté, ou l'adhésion à ce qui la représente, est fortement motivée par mes émotions du moment. Aussi, c'est moins l'appartenance identitaire en soi, que ce qu'on nous fait subir, qui pousse à l'extrême, à la violence. Le degré d'intensité de mon soutien varie selon que je suis directement touché ou non par le mépris et la frustration de l'autre. Dès lors un Palestinien est plus à même de devenir un Kamikaze si sa femme ou un de ses enfants est tué par un Israélien. Toute communauté humaine, pour peu qu'elle se sente « humiliée, frustrée, menacée dans son existence, aura tendance à produire des tueurs, qui commettront les pires atrocités en étant convaincus d'être dans leur droit, de mériter le Ciel et l'admiration de leurs proches. »¹¹⁰.

elle sembler à un moment donné, n'est jamais absolue ni assurée d'une infinie pérennité... [le coupable peut devenir la victime et vice-versa] il y a toujours une capacité d'action, de modification des règles du jeu... » (*op. cit.*, pp. 47-52.)

¹⁰⁶ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset, 2001, p. 8.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁰ Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 37.

Mais Maalouf se focalise trop sur la dimension létale d'une identité et oublie que l'identité ne produit pas que des « guerres ». Elle peut être source de paix comme le souligne la thèse centrale de cette étude doctorale. Tous les orphelins Palestiniens ne deviennent pas des tueurs potentiels d'Israéliens. Les mêmes causes ne produisant pas toujours les mêmes effets, l'acteur Palestinien qui perd un être cher, défiant la « logique de l'absolu » peut réagir contrairement à ce qu'on attend de tous les Palestiniens devenus orphelins par la faute des Israéliens. Tout ceci, bien sûr, reste loin d'un probable discours belliqueux, d'appel à la vengeance du *Hamass* ou de *Tsahal*. Il faut retenir que l'identité est aussi fédératrice d'espaces, de personnes, de mœurs. À l'intérieur d'un même espace des éléments de convergence peuvent amener l'identité à être un facteur de paix. L'identité n'est donc pas que belligène.

Identité(s) partagée(s), première approche : les appartenances multiples

Au-delà des identités meurtrières d'Amin Maalouf, l'identité est aussi faite d'éléments partagés capables d'influer positivement sur les rapports qu'on a avec autrui. La vie elle-même étant « créatrice de cas particuliers et s'il y a reproduction, ce n'est jamais à l'identique. »¹¹¹ Le fait qu'une identité soit composée d'appartenance multiple, ne postule-t-elle pas l'hypothèse probable d'une conscience du partage ?

Pour Amartya Sen également, un individu a une appartenance multiple. Il donne l'exemple de la femme, citoyenne américaine, originaire des Caraïbes, d'ascendance africaine, chrétienne. Elle peut défendre les droits des homosexuels, aimer le théâtre. Cette femme appartient simultanément à chacun de ces groupes teintés d'emprunts catégoriels, variables et différentiels, qui contribuent tous à forger son identité singulière. Il est important alors qu'une éventuelle problématique sur une identité nationale¹¹² par exemple, ne rende pas exhaustive les variables qui définissent le contenu de cette identité.

« L'art de distiller la haine se cache bien souvent derrière le pouvoir quasi magique d'une identité prétendument

¹¹¹ *Ibid.*, p. 28.

¹¹² Voir aussi : Françoise Lorcerie : « Les sciences sociales au service de l'identité nationale. Le débat sur l'intégration en France, au début des années 1990 », in Denis-Constant Martin (Dir.), *op. cit.*, pp. 245-281.

dominante [et unique] qui étouffe les autres possibilités d'affiliation et dont les dehors belliqueux inhibent les sentiments [d'empathie] que nous pourrions éprouver en temps normal [envers autrui] »¹¹³.

Tous les humains sont à peu près les mêmes ou ils sont tous différents, ces deux versions sont simplistes¹¹⁴. L'identification ne doit pas s'arrêter à ces deux-là. À la limite, elles restent utopiques et simplistes, voilent tout effort de conceptualisation. Ce n'est pas en disant que nous sommes identiques, qu'on pourra faire reculer l'idée de catégorisation¹¹⁵ unique, source de violence.

Une critique principale est à faire à l'auteur. En effet, il fait ressortir le rôle de la liberté, de la raison dans l'identification et le choix de nos appartenances. Même si il récuse la pensée de l'« agent rationnel » et de l'« *homo œconomicus* », il ne peut s'empêcher de « reconnaître le rôle de la raison et du choix dans la pensée identitaire »¹¹⁶. Pour lui, même s'il y a une contrainte et une pression qui vise à motiver nos choix, « la liberté que nous avons de déterminer nos priorités et notre loyauté envers les différents groupes auxquels nous appartenons est une liberté essentielle, qu'il nous faut reconnaître, apprécier et défendre »¹¹⁷.

L'auteur oublie ici, qu'il est rarement laissé aux individus, le choix de « choisir ». Le rôle des facteurs émotionnels ou passionnels – comme ce qui motivent un supporter de football et l'amène à pleurer après l'échec de son équipe ou à verser dans le hooliganisme – ont aussi une part dans la détermination de la loyauté envers un groupe. Tout comme « il arrive si souvent dans les rivalités [entre des

¹¹³ Amartya Sen, *op. cit.*, p. 16.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ La catégorisation est un processus psychologique qui renvoie à l'organisation de l'espace, des choses ou des hommes en termes de catégorie, en tant qu'ils soient semblables. « Le processus de catégorisation, en tant que processus psychologique permet de saisir comment un individu organise sa perception subjective de l'environnement physique et social... La catégorisation trouve sa fonction dans le rôle qu'elle joue dans la systématisation de l'environnement, son découpage et son organisation... Lorsque le processus de catégorisation concerne des personnes, on parle de catégorisation sociale. » (Jean-Claude Deschamps et Pascal Moliner, *op. cit.*, pp. 24-32.) La catégorisation fait ressortir aussi la notion d'assignation, d'affectation, de fixation de délimitation, « elle crée des ensembles, qui sont nommés. Elle consiste en une opération de différenciation, de taxinomie qui repose sur l'identification... » (Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 37). Elle « plonge dans l'abstraction en enfermant par calcification » (Valérie Gérard, « L'exceptionnalité. Les conditions politiques d'une vie humaine », in Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Muhlmann et Étienne Tassin, *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, Paris : Sens&Tonka, 2007, p. 85.

¹¹⁶ Amartya, Sen, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

supporteurs de football] qu'il n'y ait pas de rapport ni de proportion rationnelle entre la cause et l'effet [de leurs oppositions]»¹¹⁸.

Points de vue africanistes

L'analyse d'une vision africaniste de l'identité et son rapport à la violence létale se déploiera autour des idées de Jean-Bernard Ouédraogo. Le choix de cet auteur tient compte de son approche non essentialiste et moins « écologique » que d'autres du déclenchement des violences létales dites « identitaires ou ethniques ». La sécularisation des analyses occulte souvent le caractère dynamique et historique¹¹⁹ des violences létales en Afrique. Il est vrai qu'il y a des conflits. Mais ils ne sont pas alimentés par des identités ethniques ataviques uniquement. La compréhension des violences létales est donc à rechercher dans une perspective non-culturaliste et davantage du côté d'un rôle actuel des acteurs en oppositions. Cette vision de Jean-Bernard Ouédraogo fait écho à l'approche que nous avons de la problématique identitaire. L'identité est un construit social actualisé loin de ses aspects « naturels et primaires ». Les tribus et les ethnies existent mais elles n'expliquent pas (comme cause première) de façon automatique les violences létales¹²⁰. Celles-ci doivent se comprendre à travers « les conditions sociales africaines »¹²¹ d'aujourd'hui. Elles sont une modalité de l'action sociale loin des considérations d'une Afrique, obligatoirement productrice, de violence létale.

L'identité ne peut exister en soi, la violence létale qu'on lui attribue non plus. Elle reste « une pratique sociale », « un usage social », un processus, une expression changeante avec l'histoire et l'évolution sociale générale¹²². L'identité de l'individu ou du groupe ne peut donc être considérée « comme une totalité immuable, [exempt] de tout rapport d'altérité dynamique. Les inscriptions identitaires exprim[a]nt toujours une chaîne d'interdépendance active ».¹²³ Si

¹¹⁸ Georg Simmel, *Le conflit*, Saulxures : Circé, 1992, p. 41 ; voir aussi : Emmanuel Adler, Michael Barnett, *op. cit.* et Alexander Wendt (*infra*).

¹¹⁹ Jean-Bernard Ouédraogo, *Violences et communautés en Afrique noire. La région Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction*, Paris : L'Harmattan, 1997, p. 11 et suiv.

¹²⁰ Jean-Bernard, *op. cit.*, p. 12.

¹²¹ *Ibid.*, p. 13.

¹²² Jean-Bernard, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹²³ *Ibid.*, p. 19.

l'identité exprime un état particulier des relations sociales, celui-ci n'est jamais figé¹²⁴.

En se fondant sur le *corpus* empirique de la région Comoé, Jean-Bernard Ouédraogo s'est posé comme question : est-ce que l'opposition « naturelle » traditionnelle entre agriculteur (Karaboro) et éleveur (Peul) suffit-elle à expliquer la violence létale¹²⁵ survenue dans cette région en 1995¹²⁶.

Des résultats obtenus et des analyses faites par Jean-Bernard Ouédraogo, il ressort :

- une « fabrication » de légitimité de la violence physique à partir de l'instrumentalisation, « manipulation » des identités. Une justification de la violence qui dissimule, les intérêts du moment¹²⁷.
- « Une lente fabrication de la violence physique et son utilisation en tant que moyen d'action sociale. L'action violente actuelle n'est alors intelligible que restituée dans le processus historique d'établissement matériel et symbolique des relations sociales locales »¹²⁸
- Une identification des « victimes » désignées à partir de caractéristiques anthropologiques qui deviennent objet de vindicte¹²⁹. Même le Peul non éleveur devient un Peul tout court : « le Peul c'est un Peul ». Son statut est donc appelé à la négation, à une « réduction identitaire, un abrégé identitaire » qui légitime et consacre son élimination¹³⁰.
- Les acteurs convoquent et mobilisent le passé pour légitimer la violence et justifier les oppositions du moment. « La mémoire de haine [devient] productrice de violence physique »¹³¹
- Le construit identitaire du moment identifie les gens d'ici les « autochtones » et ceux d'ailleurs les « allogènes étrangers »¹³²

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 29 et suiv.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

¹³² *Ibid.*, pp. 38-39.

- « La mobilisation violente est le produit de la socialisation concurrentes dont l'action contribue à la fabrication des systèmes de relations sociales locales »¹³³
- Au-delà d'une ethnicisation, d'une naturalisation, d'une essentialisation de la violence létale, celle-ci « n'est, avant tout, [qu'] une tentative de régulation avantageuse d'un ordre social mal vécu ; [loin] de la nature humaine »¹³⁴

Par ailleurs autour de la situation de violence létale en Côte d'Ivoire, Jean-Bernard Ouédraogo et *al*, consacrent également une lecture « revisitée des catégories théoriques essentialistes »¹³⁵ qui faussent son interprétation. Ils inscrivent ainsi celle-ci dans une vision « non évènementielle et simpliste », mais plutôt historique, interactionnelle, une dynamique sociale. Ils posent autour du cas ivoirien, « la question générale des identités collectives et les enjeux liés au caractère inachevé de l'entreprise de construction des « États-nations » en Afrique »¹³⁶ Leur objectif est de comprendre le processus ivoirien de construction identitaire collective « inachevée », au-delà des conclusions hâtives qui la réduisent aux oppositions ethno identitaires en présence. Il fallait donc dépasser une vision « culturaliste, voire essentialiste » faite de particularisme singulière hasardeuse¹³⁷ du processus ivoirien.

Notre vision sur la question de l'identité reste également dans la perspective de réflexion théorique menée par ces auteurs. Il ne s'agit donc pas pour nous de « créer » une catégorie d'interprétation théorique « différente » pour saisir une problématique de l'identité qui serait « propre » à l'Afrique car « différente » dans le processus de sa production identitaire jugée souvent « naturellement violente »¹³⁸. Car « si particularité il y avait dans les processus de production des identités collectives correspondant plus ou moins aux espaces dits nationaux, c'est

¹³³ *Ibid.*, p. 45.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 185 et p. 208.

¹³⁵ Jean-Bernard Ouédraogo, Ebrima Sall (Dir.), *Frontières de la citoyenneté et violence politique en Côte d'Ivoire*, Dakar : CODESRIA, 2008.

¹³⁶ Jean-Bernard Ouédraogo, Ebrima Sall (Dir.), in *op. cit.*, p. 2.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁸ Selon cette vision la violence létale en Afrique serait alors normale. Car c'est dans la nature séculaire de « l'homme africain » de s'exprimer violemment. Et pourtant (nous pensons) il n'y avait aucun Africain au massacre de la Saint Barthélémy. Les identités religieuses (protestante *versus* catholique) actrices de cette violence létale sont-elles ataviques ?

probablement dans la manière dont les questions de l'appartenance et du « vouloir vivre ensemble » ont été résolument instrumentées »¹³⁹. L'identité tout comme l'identité collective est un processus (construit et à lire de façon dynamique) historique, interactionnelle, teintée parfois de la subjectivité des acteurs en présence. Une identité n'est donc jamais définitive. L'idée même d'une « homogénéisation » qui forcerait l'émergence « d'Un Tout » ne peut consumer le processus. À moins d'en arriver au résultat ivoirien c'est-à-dire une implosion dont la consécration devient la négation de l'autre, sa pure disparition.

Points de vue béninois

La problématique de l'identité a été aussi posée par certains travaux de Béninois. Ils ont essayé de réfléchir sur la question des identités ethniques et l'intégration à la « Nation béninoise ». La plupart d'entre eux aborde souvent l'identité sous l'angle du rapport avec la démocratie/État/Nation, les élections/le vote, la décentralisation¹⁴⁰ : le lien entre le local et le global¹⁴¹.

Selon certains de ces travaux, la mutation sociale introduite par la colonisation a entraîné un « dilemme identitaire. » Le contact avec le colonisateur, a donné naissance à une nouvelle classe qui doit à la fois assumer son identité – celle de l'appartenance à une communauté qui intègre les différentes ethnies du Bénin – et le désir de s'identifier à la culture du colon.

Ainsi, pour Sylvain Anignikin : « les transformations sociales engendrées par la présence européenne au Dahomey ont donné naissance à plusieurs possibilités de solidarité, ainsi qu'à de nombreuses formes d'identification. »¹⁴² Dans ce processus

¹³⁹ Jean-Bernard, Ebrima Sall (Dir.), *op. cit.*, p. 7.

¹⁴⁰ Processus de « transfert des compétences des centres étatiques vers les collectivités locales » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 783.) Voir aussi : Jean-Pierre Olivier de Sardan, « quelques réflexions autour de la décentralisation comme objet de recherche », *Bulletin de l'APAD*, [en ligne], 16/1998, mis en ligne le 15 novembre 2006, URL : <http://apad.reveus.org/547>, consulté le 18/02/2011.

¹⁴¹ Voir aussi : Constantin Somé, *Pluralisme socio-ethnique et démocratie*, Mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec-Montréal, décembre 2009, [en ligne] sur : <http://www.archipel.uqam.ca/2609/1/M11221.pdf>, p. 12 ; Alain Kisito Anani Metodjo, *Décentralisation, démocratisation et pouvoir local au Bénin. Logiques de construction de la notabilité de maire*, Master recherche Études Africaines, sous la direction de Richard Banégas, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UFR de science politique, 2006-2007.

¹⁴² Sylvain Anignikin, « Identités ethniques et intégration nationale : Essai de synthèse historique », in *Identités ethniques et intégration nationale, Jalons pour une éthique de l'intégration*, symposium organisé par l'Institut des Artisans de Justice et de Paix et la commission diocésaine justice et paix de l'archidiocèse de Cotonou, Cotonou, 22 et 23 décembre 1997, p. 41.

d'intégration, se crée une relation dialectique entre l'ethnie et la nation, héritage de la colonisation¹⁴³. Le béninois va devoir se retrouver dans cette relation complexe. S'identifier à l'ethnie ou à la nation ? C'est la question fondamentale qui se pose en particulier aux hommes de pouvoir au Bénin. L'ancrage ethnique est nécessaire pour s'identifier au terroir et motiver son vote pendant une élection ; mais en même temps, s'identifier à la nation est nécessaire pour paraître sur la scène politique contemporaine. Dans ce dilemme qui a souvent au bout une « crise identitaire », il y a la mise en avant des identités ethniques. Même si, d'un autre côté chaque leader politique prône l'unité de la nation.

Cela amène Raymond Goudjo à dire que les partis politiques au Bénin, apparaissent comme : « la forme africaine moderne de l'expression ethnocentrique, puisqu'ils affirment comme vérité incontournable des identités régionales reposant bien souvent sur des fonds de réminiscences historiques [exemple des identités Houébadja et Aïnon] douteux. »¹⁴⁴

Si la problématique de l'identité se pose aux grandes démocraties, à l'heure de la mondialisation, elle se pose et s'impose au Bénin. Car non seulement il n'est pas encore une « nation » et encore moins « une démocratie. » Dans la perspective d'un monde qui se globalise, Ronan Le Coadic disait que : « les identités et la démocratie constituent deux ingrédients du monde parfois tragique dans lequel nous vivons. »¹⁴⁵ Cette tragédie continue de s'écrire depuis les événements du 11 septembre 2001. Pour la prévenir, le Bénin n'aura pas à lutter contre le terrorisme ou bien fermer ses frontières à l'immigration. Il aura à problématiser au mieux ses richesses identitaires, ouvrir ses « frontières de l'intérieur »¹⁴⁶ (celles qui éloignent l'autre), pour qu'elles puissent compléter efficacement le choix de la démocratie comme régime politique.

¹⁴³ Mamadou Dia, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris : PUF, 1963, p. 4.

¹⁴⁴ Raymond Goudjo, « Le droit naturel thomiste : principe actif d'universalité et de dialogue », in *Identités ethniques et intégration nationale, Jalons pour une éthique de l'intégration*, op. cit., p. 134.

¹⁴⁵ Ronan Le Coadic, (Dir.), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 21.

¹⁴⁶ « Frontières de la citoyenneté » (Jean-Bernard Ouédraogo et Ebrima Sall (Dir.), op. cit.)

1.1.2. Sur les identités partagées

« Pour changer en amitié indéfectible la haine éternelle, il suffit de rechercher ce qu'il y a de commun entre deux communautés et, en ce cas, chercher signifie inévitablement que l'on trouvera.»¹⁴⁷

*“Collective identities are made, not found. But they can only unify the heterogeneous. Citizens who share a common political life also are others to one another, and each is entitled to remain an Other.”*¹⁴⁸

L'exploration du cadre théorique d'édification du terme majeur de la thèse, les identités partagées, qui va mettre surtout l'accent sur la dimension du partage. Elle se fera également autour de certains auteurs qui ont essayé dans leurs travaux de recherche de cerner ce terme.

La littérature scientifique mobilisée fera part ici des identités partagées comme un objet du « vivre-ensemble », du « vivre avec et pour les autres » ; mais aussi comme un objet social intégratif. Enfin, elle interviendra dans la perspective de l'échange comme un objet interactionnel

¹⁴⁷ Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », in *Revue française de science politique*, 42^{ème} année, n° 4, 1992, [en ligne], <http://www.persee.fr/web/revues>, consulté le 14 avril 2011, p. 592.

¹⁴⁸ Jürgen Habermas cité par Jean-Bernard Ouédraogo et Ebrima Sall, « Citoyenneté, violence et crise des paradigmes dominants » in Jean-Bernard Ouédraogo, Ebrima Sall (Dir.), *op. cit.*, p. 1.

1.1.2.1. Les identités partagées : une phénoménologie¹⁴⁹ du « vivre avec l'autre »

Notre première caractérisation de ces fameuses identités partagées repose sur des emprunts à la philosophie. C'est la première fois, mais non la seule, que nous mobilisons un savoir *a priori* éloigné de la science politique.

« De l'autre comme un autre moi¹⁵⁰ »

« Quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes »¹⁵¹. Il est fort probable que Sartre à travers cette phrase pose la difficulté pour l'être humain de s'isoler intégralement, de nier l'existence de ses semblables. Lui et eux font partir prenante d'un destin qui se « mutualise » au fur et à mesure que s'établit l'union ou la désunion.

En postulant que le partage d'identité ou la conscience qu'il existe des valeurs communes entre deux personnes pacifie leur relation, est-ce qu'on ne pose pas implicitement le principe selon lequel, la paix n'intervient que dans la mesure où je considère autrui comme un autre moi ? Non pas la réduplication (de ces traits essentiels) du moi, mais véritablement un autre moi. Quel que soit le résultat de cette considération : autrui apparaissant comme semblable ou différent ; il y a comme la réalisation d'un affect qui me conduit à dire que je partage au moins quelque chose avec autrui, soit la différence ou la ressemblance.

L'identification, un processus conduira à l'anomie comme sentiment de désintégration ou au lien comme sentiment d'intégration. Ces deux moments sont

¹⁴⁹ La phénoménologie pourrait être pensée comme science de ce qui n'est pas directement saisissable et qui se donne en expérience à la conscience, qui elle seule peut la révéler, mais rien qu'à travers un langage symbolique, idéal, immatériel, philosophique. Ce détour philosophique tient du fait que, la science du latin *scientia*, *épistémé* en grec lequel désigne la *théoria*, n'est que contemplation des idées, activité philosophique apparue comme la recherche de vérités exprimables sans lesquelles nul dialogue, nul échange ne serait possible. Par conséquent, la rencontre avec l'altérité elle aussi ne serait possible. On n'est ici dans la perspective d'« une phénoménologie des identités partagées comme agir sociopolitique » (Alfred Schütz, Berger et Luckmann, Philippe Braud.) Avec Braud, on s'interroge : « comment on passe d'un monde d'objets bruts à un monde d'objets investis de sens [?] La réponse se situe dans le fait que la perception subjective qu'un individu a de son environnement, est rendue possible par un travail social de construction de sens. » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 46.)

¹⁵⁰ Sur le « moi » et le « je », voir : Pierre Moessinger, *Le jeu de l'identité*, (Le Sociologue), Paris : PUF, 2000, pp. 28-30.

¹⁵¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Gallimard, 1996, p. 31.

présents en tout temps du processus. Par identification, l'individu se construit peu à peu son imaginaire de distinction, qui le conduira à voir les siens avec qui il ressent les mêmes émotions et les autres, avec qui le ressenti ne serait possible sans l'intervention d'une médiation. Avec Ricœur, nous dirons que « l'identité d'une personne, d'une communauté, est faite de ces [moments] *identifications-à* des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros, dans lesquels la personne, la communauté se reconnaissent. Le se *reconnaître-dans* contribue au se *reconnaître-à* »¹⁵². L'identification procède ainsi d'une forme d'altérité assumée. Cette altérité est quelque peu contenue dans le processus. En s'identifiant-à, et dans, « on met au-dessus de sa propre vie ; un élément de loyauté, qui virera à la fidélité »¹⁵³, respect au groupe auquel nous appartenons tout en faisant reculer nos sentiments belliqueux vis-à-vis de ce groupe. Là apparaîtra également le sentiment d'estime de soi¹⁵⁴ et ou non de sympathie, d'attachement pour la diversité : « faut-il s'aimer soi-même pour aimer un autre que soi »¹⁵⁵. Telle est la question qui conduit chacun à vivre avec ou à ne pas vivre avec. C'est elle qui nous pousse à problématiser l'idée que, quand nous sommes avec les gens que nous aimons, ou qui nous aiment, c'est-à-dire avec qui nous avons conscience de partage quelque chose, nous avons plus tendance à être « heureux ».

Ricœur, contrairement à notre vision, fait correspondre cette notion de partage à celle de réciprocité, qu'il identifie comme étant au cœur de la mise en commun et donc du vivre-ensemble¹⁵⁶. Il prend le soin d'éloigner cette réciprocité du champ du « bonheur utilitaire » – à tendance belliqueuse – qu'il oppose au « bonheur

¹⁵² Paul Ricœur, *soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 146.

¹⁵³ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵⁴ « Motivation profonde de l'agir, fondée sur la quête d'authenticité au sens de Taylor ou, du moins, la recherche de valorisation personnelle au regard des valeurs de référence dominantes » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 785.). Voir aussi : Alex Mucchielli, *L'identité* (1986), Paris : PUF, 2009, p. 27. L'estime de soi comme rupture de la chaîne de l'ascendant moral qu'autrui à sur nous, a poussé Pierre Moessinger à faire de la honte par exemple un objet moral qui n'est pas nécessairement lié à ses dimensions perceptibles, mais ce qui ne se voit pas. « La honte n'est pas nécessairement liée au fait d'être vu, mais au fait qu'on imagine être vu. C'est l'attribution à l'observateur d'un point de vue dépréciatif sur soi » (Pierre Moessinger, *op. cit.*, pp. 59-79.) Voir Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 37-38. et « les logiques de l'estime de soi » (Philippe Braud, *L'émotion en Politique op. cit.*, pp. 145-187.) Enfin sur le concept de soi et Soi voir : Note de synthèse et fiche de lecture, James William, *The principle of psychology*, New York : Holt, 1890, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne] sur <http://plato.stanford.edu/entries/james/>, consulté en 16/01/2009 ; note de synthèse et fiche de lecture, James Mark Baldwin, *Social and Ethical interpretations in Mental Development : A Study in Social Psychology*, New York : Macmillan, 1897. in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne] sur <http://plato.stanford.edu/entries/james/>, consulté en 16/01/2009; et in *Encyclopedie Universalis* [en ligne] sur <http://www.universalis.fr/encyclopedie/james-mark-baldwin/>, consulté le 16/01/2009 ; Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *op. cit.*, pp. 583-587.

¹⁵⁵ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 214.

¹⁵⁶ *Ibid.*

éthique » qui tend à rendre la relation à deux stable et pacifiée. Cette notion de réciprocité nous amène à l'idée que le soi comme l'altérité, donne et reçoit la « sympathie » et la « compassion » dans l'optique de partager avec autrui le « bonheur mais aussi la « peine ». Et, c'est en cela que le « souffrir-avec » se donne comme responsabilité envers l'altérité. Il coïncide avec une sorte d'équilibre dont celui qui souffre est l'origine. C'est grâce à lui que la sympathie est préservée et que l'autre se sent reconnu comme « être souffrant » : c'est là que peut se comprendre par exemple l'authentique réciprocité dans le partage d'un symbole et aussi l'« échange réciproque, qui, à l'heure de la détresse justifie les mots de compassion ou les étreintes débiles de mains qui se serrent »¹⁵⁷. Il y a comme une assignation à responsabilité réciproque, sous fond de partage « d'un égal souhait de vivre-ensemble » qui procède d'un échange empathique, qui n'est que le résultat probable de la « similitude » entre soi-même et l'autre. Le lien qui en ressort nous autorise comme dirait Ricœur à ne pouvoir m'estimer moi-même sans estimer autrui comme moi-même¹⁵⁸. Cela combine la sollicitude¹⁵⁹ (*le care*), l'attention à l'autre, la prévenance, le, *the concern* anglais, qui révèlent à la fois l'attachement et le détachement.

Identités partagées dans « Soi-même comme un autre » de Ricœur

Paul Ricœur entreprend à travers *Soi-même comme un autre* l'identification comme un processus de mise en relation avec autrui. En partant de l'idée que dans ce processus, le soi serait la part que chaque acteur fait à « l'égalité, à la justice, à l'empathie, à la sollicitude »¹⁶⁰ dans la relation qu'il a avec l'autre. Celui-ci n'étant

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 223.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵⁹ L'actualité épistémologique de la sollicitude est fortement investie par le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S). La revue, portant le même nom, s'intéresse aux différentes grilles d'analyse alternatives à la montée de l'axiome utilitariste (*l'homo œconomicus*) vu comme seule explication des phénomènes sociopolitiques et de leur caractère belligère. Au-delà du loup agressif qu'il est, l'homme peut-il être un animal compatissant ou « sympathique » ? Sans prétendre que la compassion de l'homme pour l'homme soit l'axiome qui mène le monde comme les anti-utilitaristes le pensent (reprochant à Hobbes, Machiavel et autres de fixer la méchanceté humaine comme principe d'action), leur définition de la sollicitude nous intéresse : « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde" (nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie), en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (Joan C. Tronto, « Du care » in *L'amour des autres : Care, Compassion et Humanitarisme*, op. cit., p. 144.) Elle est alors l'œuvre d'une rencontre « morale » non pas avec soi nécessairement mais avec les autres à qui on accorde une présence, en dehors parfois de toute obligation de réciprocité.

¹⁶⁰ On n'approfondira pas ici les concepts de justice et d'égalité. Deux concepts souvent considérés comme relevant du domaine juridique, mais qui, si on les observe font plus appels au sociologique et à la phénoménologie. Si le juridique

que la fracture dans la relation du soi à lui-même. Sans le soi, la relation à l'autre ne serait pas possible.

Ricœur pose ainsi sa philosophie politique *lato sensu* comme celle du vivre-ensemble. Dès lors, pour lui, le sujet « je » égoïste va laisser place à un « soi », plus conciliant, impersonnel et porteur d'une démarche alternative qui inclut l'altérité. Un « soi » qui fait de la « pluralité » la condition même de l'existence d'une communauté des hommes. Par pluralité, il y a comme un aveu implicite de ce que je ne suis pas seul et que les autres existent. C'est aussi le moment où, le soi se découvre comme entrainer dans un échange, à la fois communicationnel, émotionnel, symbolique, avec les autres. Le sujet s'ouvre ainsi à l'autre en ce mettant en quelque sorte à sa place. En étant *soi-même comme un autre* Ricœur fait coïncider alors, deux niveaux où se joue la paix et la stabilité : le premier sociétal qui se doit d'associer : « justice, égalité » et le deuxième intersubjectif qui se doit d'intégrer la « sollicitude, l'empathie ».

« Par l'idée de pluralité est suggérée l'extension des rapports interhumains à tous ceux que le face-à-face entre le « je » et le « tu » laisse en dehors au titre de tiers. Mais le tiers est,

intervient souvent comme « l'arbitre accrédité » pour dire ce qui est « juste, égal ou légal », il le fait la plupart du temps pour complexifier plus le débat épistémologique autour de ces deux concepts. Cette complexité vient de ce que « la société est constituée à partir d'éléments inégaux. Car même là où des tendances démocratiques ou socialistes visent ou réalisent partiellement une certaine égalité, il ne s'agit toujours que d'une valeur égale des personnes, des prestations, des positions, alors qu'il ne peut absolument pas être question d'une égalité des êtres humains d'après leurs caractères, les contenus de leur vie et de leurs destinées » (Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 75-76.) Si la justice « n'existe que lorsque chacun ne réclame pas plus que ce qui lui est dû et reçoit effectivement ce qui lui revient... il ne suffit pas de se conformer aux droits d'autrui et de leur attribuer seulement ce qui leur est dû pour assurer la stabilité des systèmes sociaux... la justice peut être une condition nécessaire à cette stabilité, mais elle n'en est pas une condition suffisante... [Car, en l'absence d'un système social utopique qui prônerait l'égalité parfaite et la justice idéale pour tous, nos droits à la justice peuvent entrer en conflit avec nos besoins réels d'une part et d'autre part nos désirs] » : Alvin W. Gouldner, « Pourquoi donner quelque chose contre rien », in *L'amour des autres : Care, compassion et humanitarisme*, *op. cit.*, p. 51. Lire aussi à propos des rapports épistémologiques qu'entretiennent ces différentes notions (l'égalité, la justice, l'empathie et la sollicitude) : Alain Caillé et Philippe Chaniel, « Présentation », in *L'amour des autres : care, compassion et humanitarisme*, *op. cit.*, pp. 16-21 ; Alice Le Goff, « Care, empathie et justice » in *L'amour des autres : care, compassion et humanitarisme*, *op. cit.*, pp. 129-140. L'empathie et aussi la sollicitude, peuvent elles se comprendre comme « une qualité, une aptitude et une volonté, probablement la composante la plus difficile à mettre en œuvre. Elle nécessite la volonté et la capacité de contrôler ses propres réactions socio-affectives afin de se rendre disponible à l'autre. Elle consiste à s'immerger dans le monde subjectif de l'autre, pour essayer de le comprendre de l'intérieur, à voir la situation avec les yeux de l'autre. Non pas se mettre à sa place, mais d'une certaine manière, ressentir ce que lui ressent, essayer de savoir, dit Rogers *comment on se sent si l'on est l'autre, afin de ressentir non seulement les choses superficiellement, mais aussi accéder à des significations plus profondes*. Elle se définit aussi par la réceptivité aux sentiments vécus par l'autre et la capacité verbale et (gestuelle) de communiquer cette compréhension. » (Jean-Claude Abric, *Psychologie de la communication : Théories et méthodes*, Paris : Armand Colin, 1999, p. 39.)

sans jeu de mots, d'emblée tiers inclus par la pluralité constitutive du pouvoir.»¹⁶¹

Ricœur réfléchit en philosophe, la question du pouvoir n'est pas centrale chez lui. Ce n'est pas le cas de Hannah Arendt, figure illustre de la philosophie et de la politique.

Identité et pouvoir

Pour Hannah Arendt, pouvoir et pluralité ne sont que, la conséquence de l'existence d'autrui. Alors que le pouvoir violent ne serait que le propre de l'individuation du pouvoir, l'émergence d'un pouvoir pacifique et non létal nécessite qu'il articule la pluralité. La pluralité a une dimension humaine qui suppose que ce n'est pas l'homme qui vit dans le monde, mais les hommes¹⁶².

Dès lors, la problématique du partage identitaire, tout comme celle qui toucherait « l'égalité et la distinction »¹⁶³ ne peut se poser à l'homme, mais aux hommes. Si des hommes ne partageaient pas des identités ils ne pourraient vivre-ensemble ; de même s'il n'y avait quelques uns qui étaient égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres¹⁶⁴ ; et, s'ils n'étaient pas distincts, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre¹⁶⁵. La disparition de la pluralité ou son déni, reviendrait à un déni de paix.

Pluralité et pouvoir politique permettent de rendre compte de la dimension sociétale du vivre-ensemble source de paix de stabilité. Ricœur quant à lui parle de la notion de « distribution ». Celle-ci articule également la pluralité et est liée à l'idée de justice. Loin du champ économique. Elle « désigne un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société. La répartition, exprime l'idée de partage : répartition comme participation à une

¹⁶¹ Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 228-229.

¹⁶² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, (Trad. Georges Fradier), Paris : Calmann-Lévy, 1961, pp. 15-16.

¹⁶³ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 197. Voir également Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre-ensemble ? Égaux et différents*, Paris : Fayard, 1997.

¹⁶⁴ Hannah Arendt, *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

institution et aussi distinction des parts assignés à chacun dans le système de distribution. Avoir part à est une chose, recevoir une part en est une autre. Et les deux se tiennent. C'est quand les parts distribuées sont coordonnées entre elles que les porteurs de parts peuvent être dits participer à la société considérée. »¹⁶⁶.

Avec Ricœur, les identités partagées prennent le sens : « avoir part à, et recevoir une part. » Dès lors, la paix comme la stabilité tiennent à la « participation » dans la perspective où « part et partage » font une place à la sollicitude et à la justice. La sollicitude comme « justice spontanée » ? Une norme de participation à la souffrance d'autrui loin de toute construction institutionnelle et complexe de la justice ? Tout au moins dans la présence d'autrui qui souffre, en échappant par là même au « caractère doloriste [et presque naïf] de la souffrance passive »¹⁶⁷ qui peut cacher le processus de sociabilité contenu dans la sollicitude.

Des éléments supplémentaires de compréhension s'avèrent bienvenus. Ils permettront de mieux saisir l'articulation entre l'individuel et le collectif, particulièrement saillante dans la question identitaire.

L'institution du double avec Freud

L'apport de Freud à une forme de conscience de l'ensemble nous intéresse. Malgré les critiques autour d'un « psychologisme », la démarche freudienne, d'un dédoublement de cette conscience, montre la volonté du psychanalyste d'introduire une présence autre que celle individuelle. Même si il tendait toujours à la situer à l'intérieur quand il parle d'une *âme collective*¹⁶⁸. C'est donc autour de *psychologie collective et analyse du moi* (1921) et *totem et tabou* (1912) qu'on essaiera de comprendre le rapport entre l'*égo* et l'*alter*. Freud affirme qu'il est difficile de faire « abstraction des rapports qui existent entre l'individu et ses semblables »¹⁶⁹. Car nous partageons souvent avec lui ce qu'on peut nommer un rapport de coopération ou d'opposition. Que je sois alors en harmonie ou en désaccord avec le

¹⁶⁶ Ricœur, *op. cit.*, p. 233.

¹⁶⁷ Paulo Henrique Martins, « Démocratie participative et fondements symboliques de la vie associative », *Revue du M.A.U.S.S/La Découverte*, n° 32, *L'amour des autres : Care, Compassion et Humanitarisme*, 2008, p. 265.

¹⁶⁸ Sigmund Freud (1921), *Psychologie collective et analyse du moi*, (Trad.), version numérique de l'édition de 1968, consultable sur http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

¹⁶⁹ Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 6.

semblable, il existe. La relation que l'on a avec ses semblables, peut être considérée comme relation appartenant à un ensemble, la « société ».

Et c'est à juste titre que Freud place le complexe œdipien comme faisant partir d'une relation sociale. En utilisant les notions de semblable, de collectivité, de famille, de frère, de sœur, il dépouille l'individu de sa solitude. Car, dans « l'identification » l'auteur voit l'attachement qu'un individu a vis-à-vis d'un autre [que lui, qui peut être le père ou la mère] »¹⁷⁰.

Par ailleurs, Freud introduit implicitement l'altérité comme objet nécessaire à l'existence du sujet, dans *Totem et tabou*¹⁷¹. En effet, il permet de comprendre non seulement, comment on peut partager avec l'altérité lointaine - « les primitifs » qui ont une existence « archaïque » différente de la production civilisationnelle occidentale¹⁷² par exemple -, des éléments de représentation sexuelle en l'occurrence l'inceste. À travers la notion d'inceste comme tabou, interdit, la nécessité d'aller vers l'autre se fait sentir. Car dans « l'interdiction la plus rigoureuse des rapports sexuels incestueux »¹⁷³ se trouve implicitement, pour la pérennisation du groupe, l'obligation d'aller vers l'autre pour prendre femme.

Les membres d'un seul et même totem ne doivent pas avoir entre eux de relations sexuelles, par conséquent ne doivent pas se marier entre eux. C'est le principe de l'exogamie¹⁷⁴, inséparable du système totémique¹⁷⁵. L'exogamie en procédant par mise en relation établit un « pont » entre des entités. Elle relie et lie. Le lien qui ressort de cette relation – de mariage qui lie deux entités parce que différents mais

¹⁷⁰ Sigmund Freud, (1921), *op. cit.*, p. 39.

¹⁷¹ Sigmund Freud, (1912), *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, (Trad.), version numérisée de la réimpression de 1951, consultable sur : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

¹⁷² Contrairement à ce que pense Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, (Trad.), Paris : Odile Jacob, (Histoire et Document), 2007, pp. 9-16. Pour lui, seules les « sociétés qui partagent des affinités culturelles coopèrent les unes avec les autres ; les efforts menés pour attirer une société dans le giron d'une autre civilisation échouent... [un arabe ne pourra devenir français, tout comme le musulman un chrétien]» (p. 17 et suivantes).

¹⁷³ Sigmund Freud, (1912), *op. cit.*, p. 7.

¹⁷⁴ L'exogamie est avant tout une « interdiction de l'inceste ». C'est le signe que l'union de deux choses se trouve aussi dans la différence. L'union des mêmes uniquement étant incestueuse. Dans la prohibition de l'union des mêmes, il y a une fin probable : celle d'un moi qui s'ouvre à l'altérité et donc à la différence. Il accède à l'acceptation de la différence en même temps qu'il entre en relation pacifique avec l'autre. Voir aussi : Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil, 2000, pp. 162-186 : « Stratégies matrimoniales et reproduction sociale : stratégie collective d'intégration, capital d'alliances, capital symbolique pour une unité sociale ».

¹⁷⁵ Sigmund Freud, (1912), *op. cit.*, p. 8.

ayant en commun un objet sacré¹⁷⁶ – devient tellement fort, qu’il peut surplomber, le lien de parenté ou celui qu’on aurait avec sa propre famille. Le *totem*, comme le *tabou* d’ailleurs sacralise l’objet totémique et l’élève au rang, d’objet dont le viol pourrait mettre en danger la survie même du groupe ou de celui en face. Le totem apparaîtra alors comme un « bien public » commun au groupe, symboliquement partagé, qui établit un rapport particulier avec chacun des membres du groupe.

Dès lors celui-ci aura tendance à être en paix, parce que ces différents membres partages le même *totem*, parce qu’ils s’identifient au même *tabou* comme constituant le socle sacré du groupe. Ceux qui ont le même totem sont donc soumis à l’obligation sacrée, dont la violation entraîne un châtement automatique, de ne pas tuer (ou détruire) leur totem, de s’abstenir de manger de sa chair ou d’en jouir autrement¹⁷⁷. Sans voir ici un système autoritaire qui opprimerait l’individu et le priverait de sa liberté, la sacralisation de l’objet qui « unit » conduit chacun à observer le respect de quelque chose dont la survie, au moins symbolique, implique la survie du groupe et donc d’une certaine manière de l’individu.

La communauté¹⁷⁸ lieu de partage avec autrui

« La romance éternelle qui chante le Deu de l’amour présente le retrait hors du monde des amants comme la condition génétique d’une communauté qui serait la

¹⁷⁶ Robert Nisbet *La tradition sociologique*, Paris : Quadrige/PUF, 2005, pp. 302-303, nous dit à l’occasion que « les choses sacrées sont par nature supérieures [transcendantes comme on le disait au départ] en dignité et en pouvoir aux choses profanes et cela est particulièrement vrai de leur rapport à l’homme lui-même. D’une façon ou d’une autre l’homme les respecte et s’immole à elles. Ce qu’il éprouve face à elles c’est parfois un respect mêlé de crainte, parfois de l’amour, parfois même une terreur incommensurable [... Et, les identités partagées] tireraient leur puissance, de ce qu’elles sont sacrées, de ce que [le vivre-ensemble] qu’elles instaurent est sanctifié par la société comme aucune relation, et ce par le moyen du langage.» Cela ne signifie pas pour autant un enfermement des identités partagées comme objet sacré, à l’intérieur d’une catégorie exclusivement primitive. Elles s’inscrivent dans une démarche analytique et méthodologique du sacré au même titre qu’il est appréhendé par les sociologues classiques : « Durkheim, Simmel » (Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 276.)

¹⁷⁷ Sigmund Freud, (1912), *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁸ « Elle est la forme de vie ancienne, primitive où les rapports entre les individus sont vécus, sentis, non abstraitement conçus. À mesure que ces rapports s’intellectualisent sous l’influence de la culture et de la civilisation, la communauté devient société... elle est le lieu de la tonalité affective s’exprimant invariablement sous forme de plaisir ou de douleur, de désir ou de répulsion, d’espoir ou de crainte » (Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, (Trad.), Paris : PUF, 1944, note introductive du traducteur). Dans ce sens, elle est l’unité (micro) de base de toute société. Le point de départ de la construction d’un ensemble, d’une communauté plus grande (macro). Tönnies situe sa source dans le lien de sang et de lieu, qui unie les membres d’une famille. À cet effet elle sera la résultante des « rapports des volontés organiques individuelles » à base végétative.

communauté authentique, le nous enfin réalisé, modèle de toute communauté possible »¹⁷⁹

« Ce qui fonde la communauté au sens de *Gemeinschaft*, c'est l'amitié ou l'esprit »¹⁸⁰ qu'on peut par analogie comparer à ce que Ricœur appelle Sollicitude dans la relation à l'altérité. C'est à travers l'état affectif que produit l'amitié ou la sollicitude que l'on envisagera le lien comme relevant de la dimension de ce qui relie. « La communalisation repos[ant] sur le sentiment subjectif qu'ont les parties de s'appartenir mutuellement, d'être pleinement impliquées dans l'existence de l'autre »¹⁸¹ La sollicitude serait le lieu de l'empathie et de l'identification affective. La communauté ne peut se penser en dehors de quelque chose qui lie deux ou plusieurs personnes. De là elle est mise en œuvre d'une relation « d'attrance », mais aussi de « répulsion » Elle est aussi espace au sens métaphorique, non directement saisissable. Elle est « esprit » au sens du « *geist* » et du « *gemeinsamen geist* ». Elle suppose « une construction, une institution, une fiction : il ne peut y avoir de lien que d'institution »¹⁸². L'institution suppose ici, la construction de « la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région, –, structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable. [Car] c'est dans des mœurs communes que l'idée d'institution, du pouvoir-en-commun se caractérise. »¹⁸³

Il faut alors comprendre la communauté différemment d'une simple relation qui ne prend son sens véritable qu'à partir du moment où, elle – la relation – envisage le lien qui en quelque sorte le « sacralise ». La communauté est participation à un ensemble, en commun – en latin *communis* qui appartient à plusieurs – avec les autres, parce qu'il y a conscience d'un lien, qui relie plusieurs personnes. La notion se rapproche ici, peu à peu à la notion de communication dans son sens latin *communicare*, qui renvoie à « avoir part, partager, participer ensemble à quelque chose, être en rapport mutuel, en communion avec quelqu'un : Transmettre,

¹⁷⁹ Frédéric Neyrat, *Fantasma de la communauté absolue : lien et déliaison*, Paris : L'Harmattan, 2002, p. 7.

¹⁸⁰ Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 101.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸² Frédéric Neyrat, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸³ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 227.

propager et faire partager. La communauté va désigner le rapport, l'avec des hommes partageant la même charge, dont le lien est ce partage même »¹⁸⁴.

C'est la mise en œuvre d'un lien institué qui donne vie à une communauté « politique » qui prendra sens par l'institution d'un gouvernement, d'un État, d'un pays. Il y a alors dans le besoin d'instituer un lien communautaire, la volonté des individus de mettre en œuvre le politique, de créer la *polis*, la cité. C'est autour de ce lien politique que se constitue l'image de la communauté devenant ce qui permet de légitimer l'association¹⁸⁵.

Mais on retiendra aussi que si le lien politique ou « le politique » institue la communication, il est ce qui peut le faire éclater, le faire disparaître. Frédéric Neyrat dit, dans ce cas, qu'il faut parler de la politique et non du politique. En s'inspirant des notions de « fixation » et « dé-fixation » chez Marx, il affirme que si le politique « lie », la politique a quant à elle pour fonction de « dé-lie ». Arendt fait elle aussi de la « déliaison » un objet de la politique, quand elle est incarnée par un sujet, qui s'accapare du Sujet communauté. Le retour au lien communautaire du politique, n'interviendrait alors que par une « dépersonnalisation progressive » de la politique. Et, c'est à juste titre qu'elle fait correspondre la déliaison avec le concept de « communauté absolue ». Cette communauté absolue consisterait à vouloir « forcer le compte-pour-un »¹⁸⁶.

Ainsi, la constitution de la communauté comme espace de vivre-ensemble avec les autres, ne peut se faire sans un lien d'« amitié au sens aristotélicien »¹⁸⁷. Le vivre-ensemble qui est avant tout, partage. Mais, celui-ci :

« ne signifie nullement vivre au sein d'une communauté qui diluerait le propre. Le partage couvre les deux sens du mot partage [...] ce que j'ai de commun avec l'autre, et ce qui me distingue [...] le commun conserve le partage, la différence qu'occasionne le partage entre le mien et le tien »¹⁸⁸. Aussi, en repartant du principe premier de définition de la

¹⁸⁴ Frédéric Neyrat, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸⁵ Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 69.

¹⁸⁶ Frédéric Neyrat, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, (Trad.) Jean Defradas, 1157b, p. 196, cité par Frédéric Neyrat, *op. cit.*, p. 104.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp.105-106.

communauté comme mise en commun, de ce qui « appartient à plusieurs, porter une charge ensemble, le partage de la communauté, c'est-à-dire ce que je partage avec un autre, ce que j'ai en commun avec lui, et ce qui nous distingue, nous sépare, est avant tout un partage des différences, partage de ce qui est soustrait à la communauté »¹⁸⁹.

Cependant, la communauté ne suffit pas pour instiller une identité forte. C'est une condition nécessaire mais insuffisante à elle seule.

Ce qui me parle semble plus fort que la raison de ce qui est dit

Pour nous, le langage articule différents niveaux (communauté micro et communauté macro) de partage et sa finalité est de produire une communauté historique. L'utilisation des notions de micro et macro communautés n'enlève rien du contenu théorique établi par la littérature au sujet de la communauté tout court et de la société. Il faut entendre par communauté micro, le niveau local par communauté macro le niveau sociétal, « une communauté élargie » comme dirait Auguste Comte.

Des identités partagées en tant que réalité ayant cours dans une société ne se décrètent pas d'un seul coup. Comment « l'avoir en commun » (ou la « vie en commun ») fonde-t-il des liens qui résistent au temps ?

Le temps est ici ce qui nous autorise à parler de communauté, non pas uniquement un regroupement d'individus, dont la relation ne résiste pas à la durée. La communauté « recouvre tous les types de relations caractérisées à la fois par des liens affectifs étroits, profonds et durables, par un engagement de nature morale¹⁹⁰

¹⁸⁹ Frédéric Neyrat, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹⁰ Sur cette notion voir : David Ambrosetti, *op. cit.*, p. 10 et suiv. : « Elle constitue un facteur important de la cohésion sociale » (*ibid.*, p. 11.) Elle est indispensable à « l'intégration de chaque être au sein d'une cosmologie capable de consolider le sentiment d'appartenance et d'identité communes au groupe » (*ibid.*, p. 25.)

et par une adhésion commune à un groupe social.»¹⁹¹ C'est le lieu de l'appartenance. Elle résulte de ce que ce lieu correspond à des motivations plus profondes que la simple volonté individuelle, qu'il submerge¹⁹².

L'appartenance suppose attachement émotionnel, à un lieu, à la nation, à l'État. Comme le lieu, la communauté devient signe d'exemplarité, symbole de lutte et de revendication. Le lieu ou la communauté implique aussi la notion de la double appartenance à un ensemble macrosocial et le niveau microsociale qui regroupe la famille et les groupes socioculturels hétérogènes. L'individu appartient à la fois aux deux niveaux. De la médiation entre les deux dépend la qualité d'intégration à l'ensemble. De la stabilité de cet ensemble va dépendre comment se négocie les interactions au niveau micro et le dosage affectif, que ce niveau entretient avec le macrosocial : de l'idée de l'ensemble dépendra la façon dont chacun se sent concerné par cet ensemble et comment chacun vit sa relation avec les autres. La « communauté double » faisant de l'individu, un être capable de similitude et de dissemblance.

Identité et territoire

La communauté telle qu'elle est posée ici, est le pays, le territoire, auquel appartient l'individu ; c'est à l'intérieur de cette communauté d'appartenance que s'édifie, le sens : « monde perçu par un autre »¹⁹³, qui peut nous permettre de dire, la France, le Bénin. C'est une communauté proprement dite, une communauté de personnes, qui engrange des objets culturels. La finalité étant un processus aboutissant à la constitution d'une nature objective, une « mise en communauté » ; la constitution d'un monde commun (macro) sera alors le premier degré et le fondement de toutes les autres communautés intersubjectives (micro).

Toutefois, la « mise en communauté » ne peut se faire sans ce qui articule la communauté elle-même : le langage¹⁹⁴. Toute communauté étant communauté de

¹⁹¹ Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 70.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, p. 215.

¹⁹⁴ « Si Dieu a le pouvoir de créer, l'homme a celui de nommer, de mettre des noms sur les choses, de les inscrire dans un registre symbolique, de marquer les différences » (Évelyne Pewzner-Apeloig, « Ce nom qui nous porte », in Tariq Ragi

partage et l'individu un être dialogique¹⁹⁵, on peut se demander autour de quoi s'articule le partage ? Et qu'est-ce qui permet la « mise en commun », et aide les individus à échapper à la « tour de babel » ? Au commencement de toute socialisation/intégration ou anomie/désintégration, il y a le langage. Tout comme l'intégration ou la désintégration sont le résultat d'une articulation, le langage de ce que l'on cherche à désigner intégration ou désintégration.

Si on nous conteste le langage comme source de l'action¹⁹⁶, *praxis*, on nous accordera au moins la possibilité de le nommer comme donneur de sens, à l'action. Le langage donne alors la possibilité d'articuler à volonté : la paix ou la guerre. Le

(Dir.), *op. cit.*, p. 24.) Le langage est ce qui fait vivre les rapports humains et la volonté qui va avec au sens de Tönnies. Sans lui, les rapports se retrouveraient presque impossibles. Le langage représente ce qui fait que « chacun des rapports est une action réciproque qui, en tant qu'exercée d'un côté, est supportée ou reçue de l'autre ». Il rend vivant « l'unité dans la pluralité et la pluralité dans l'unité » de façon à la fois homogène et hétérogène. Car, dès l'origine le langage est « muni d'une vertu religieuse grâce à laquelle, une fois utilisé, il a le pouvoir de lier ou de délier » (Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, cité par Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 303.) Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, (trad.), Paris : Armand Colin, 2003, nous disent également « qu'il peut être défini comme un système de signes vocaux, constituant ainsi le plus important système de signes de la société humaine. Ses fondements résident dans la capacité intrinsèque de l'organisme humain à s'exprimer vocalement. La vie quotidienne est, avant tout, une vie qui se perpétue grâce au langage que je partage avec mes semblables. » (p. 55.) Grâce au langage, « l'expressivité humaine est capable d'objectivation, c'est-à-dire qu'elle se manifeste elle-même en tant que production de l'activité humaine et est accessible à la fois à ceux qui en sont les auteurs et autres hommes comme élément d'un monde commun » (p. 51.) « Il peut devenir le dépôt objectif où s'accumulent en grand nombre des intentions et des expériences qu'il peut alors conserver dans le temps et transmettre aux générations suivantes » (p. 56.) « Le langage possède une qualité inhérente de réciprocité qui le distingue de tout autre système de signes... Je parle comme je pense : c'est aussi ce que fait mon partenaire dans la conversation... Il synchronise et rend réciproque des subjectivités » (*ibid.*) « Il se rapporte avant tout à la réalité dont je fais l'expérience dans ma conscience à l'affût, dominée par... le groupe d'intentions appartenant directement aux actions présentes ou futures et partagées avec autrui... il typifie mes expériences, me permettant de les ranger à l'intérieur de catégories élargies qui leur donnent un sens, à mes yeux comme à ceux de mes semblables » (pp. 57-58.) En possédant le « pouvoir de transcender le *ici et maintenant* il peut relier différentes zones à l'intérieur de la réalité de la vie quotidienne en les insérant dans un tout signifiant... Aussi rend-il présent des objets qui sont à la fois spatialement, temporellement et socialement absents du *ici et maintenant* » (pp. 58-59.) ; « quand il s'agit du monde social, [le langage fait] les choses, parce [qu'il fait] le consensus sur l'existence et le sens des choses, le sens commun, la *doxa* [Philippe Braud, *op. cit.*, p. 784.] acceptée par tous... » (Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil, 1994, p. 138.) L'apport du langage, consiste donc en « un ensemble de symboles commun qui, correspondant à certains contenus, sont identiques dans l'expérience des différents individus » (George Herbert Mead, *L'esprit, le Soi et la société*, « Le lien social », Paris : PUF, 2006, p. 141.) Enfin « je comprends très bien par exemple que Labov entende montrer que le langage des ghettos noirs puisse porter des vérités théologiques aussi raffinées que les discours savamment euphémisés des étudiants de Harvard ; mais il reste que le langage le plus fumeux des seconds ouvre toutes les portes, notamment celles de Harvard, tandis que les inventions linguistiques les plus surprenantes des premiers restent totalement dépourvues de valeur sur le marché scolaire et dans toutes les situations sociales de même sorte » (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 226.) On comprendra aussi pourquoi le politique est très porté sur le langage. Des plus grandes démocraties aux plus grandes dictatures, le discours et la propagande ont été et sont des outils de légitimation du pouvoir mais aussi de « sédimentation institutionnelle » (Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 95.) Cette façon de poser le langage relève d'une posture « constructiviste » qui fait « d'une part de l'acteur social celui qui crée le monde dans lequel il vit ; d'autre part, le monde social est réduit à des univers de discours et la société à un acte de langage performatif... nommer les choses, c'est les faire advenir... personne n'échappe au pouvoir des mots, des jeux d'assignation devenus bien plus réels que la « réalité » [car le mot comme le verbe, « s'est fait chair » tangible, présent parmi les hommes, et aucune catégorie humaine ne peut nier sa part liée au mot]» (François Dubet, *op. cit.*, p. 41.) Lire également Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, cité par Dubet en complément du rôle du langage dans l'agir des acteurs ; Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard, 1971, Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol 3, Paris : Gallimard, 1994.

¹⁹⁵ Frédéric Neyrat, *op. cit.*, p. 111.

¹⁹⁶ Cf. Philippe Braud, *op. cit.*, « Le réel et le symbolique », pp. 41-62. « Parler, émettre des messages, c'est agir » (p. 41.)

langage devient alors, « une incantation », une « parole action »¹⁹⁷ comme dirait un prêtre de culte traditionnel au Bénin, c'est la force du « verbe » qui sort pour accomplir une action.

La capacité du « verbe action », devient encore plus significative quand l'hétérogénéité est plus saillante. Autant la recherche d'un équilibre vise à s'appuyer sur un fond commun nous préoccupe, nous ne devons pas oublier l'existence de l'autre réalité qu'articule également le langage : l'instabilité, la contradiction, la différence de ce que nous ne sommes pas seuls.

Avant que le Hutu ne se rend compte de la présence du Tutsi comme « cafard » - alors même que depuis des années il partageait avec celui-ci, son quotidien – il a fallu que le « logos séparant » révèle au Hutu l'idée qu'il est tant de « prendre conscience » qu'il y a un voisin nommé Tutsi « qui n'est pas » Hutu¹⁹⁸.

De ce qui précède, il ressort que le langage est « essence »¹⁹⁹ de la communauté des individus, ce par quoi la relation prend un sens. La plupart de nos actes, n'ont-ils pas de sens pour nous que parce qu'ils reposent sur un langage codifié? Un billet de 100 euros ne fait-il sens que parce que nous nous sommes assigné un langage sur le fait que ce billet n'est pas un simple morceau de papier mais un moyen de paiement ?²⁰⁰

Les activités langagières n'apparaissent ni n'opèrent sur les membres de la communauté de manière purement aléatoire.

¹⁹⁷ Serge Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris : Gallimard, (Tel), 1952, p. 43.

¹⁹⁸ Voir : Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹⁹ Il est important de souligner la difficulté à vouloir utiliser l'essence sans frôler le risque que son sens premier nous fait courir. Dire de l'essence d'une chose ou d'un être, c'est dire de ce qu'il « est » ou ce qu'il « est vraiment ». C'est sa « nature » qui lui confère une certaine constance et une permanence qui le rend presque « immuable et éternel » au point d'être « une œuvre divine ». Mais, dans le cadre de notre recherche portant sur l'identité, qui fait penser à « ce que nous sommes », il convient – pour prévenir des malentendus auxquels peut prêter l'usage de « l'essence » – de préciser ici que, pour nous, « ce que nous sommes n'est jamais définitif ». Il est dynamique et forcément intégré à notre histoire ou celle de l'espace auquel nous appartenons. Et, « ce qui nous fait être » noir, blanc, chrétien, musulman à un moment donné pour les besoins de la cohérence, n'est jamais totalement, ni établi, ni unique. Il n'y aurait « d'essence » alors que des trajectoires historiques d'un être, d'une chose. Il faudra alors appréhender « l'essence » au sens de ce qui fait exister une chose sans être uniquement donné comme absolu et dont le contenu puiserait sa teneur abstraction faite de l'action et de l'interaction des entités qu'elle serait amenée à influencer ou à moduler.

²⁰⁰ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 16. Voir également Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, livre I, p.44-45 : « Mais plus purement encore que par n'importe quel « jeton » l'idée de l'Argent est représentée par un produit dénué de [sens] de valeur, comme l'est un papier pourvu d'un signe, qui reçoit donc non seulement sa signification mais aussi sa valeur uniquement de la société et n'est pas destiné à être utilisé autrement que dans l'usage social de l'échange. C'est pour cela que personne ne peut posséder cette monnaie pour elle-même, mais chacun pour s'en débarrasser ».

1.1.2.2. Identités partagées, un objet social construit²⁰¹

On espère que la critique ne verra pas uniquement dans ce titre, un “sociologisme : holisme dualiste”, contraignant, déterminant l’émergence des identités partagées. Les acteurs ne se réfèreraient ainsi aux contenus des éléments de partage que parce que l’environnement extérieur l’impose. Mais, si en considérant que les identités partagées souffriraient d’une certaine manière de la nécessité de la permanence/cohérence sans corrompre ou empêcher l’identification comme processus qui renvoie à la fois aux invariants ne minimisant pour autant les écarts différentiels ; alors, on assumerait ce titre tout en espérant que les valeurs qui encadrent le partage par identification n’annihilent pas l’autonomie des acteurs. Cette perspective met l’accent sur la permanence/cohérence, ce que Denis-Constant Martin appelle les « noyaux de l’identité ».

Les identités partagées, un objet social existant hors la volonté des acteurs

L’identité partagée va supposer ainsi pour la « formation de la communauté, l’élimination, le refoulement, même temporaire, de ce qui peut diviser [...] Ces noyaux visent une certaine permanence de la communauté historique [...] Ils sont aussi référence à un espace tout aussi « sacré » que la culture comme système de significations [de symboles] et de compréhensions qui fournit une logique unificatrice, et sont pour l’essentiel, relatifs à des pratiques [des représentations et perceptions] très largement partagées, donnant au milieu d’éveil des individus une tonalité, un parfum, un caractère propres, et porteurs, de ce fait, d’une forte charge affective.»²⁰² Toutefois, ces identités partagées, même agissant sans démarche volontaire des agents sociaux, restent un objet social. Dès lors, comment caractériser avec précision un tel objet social ?

La piété chez Simmel, le sacré durkheimien, le charisme wébérien ainsi que « la foi, inébranlable que nous avons en un groupe humain, sans raison et parfois même

²⁰¹ « Les phénomènes identitaires ne sauraient en effet être saisis en dehors des cadres sociaux dans lesquels ils prennent place, toute socialisation est nécessairement *socialisation avec, par et pour* l’Autre ; et qu’elle implique donc, dans la production des identités [partagées], l’intervention des matrices, des agences et instances de socialisation. » (Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 52.)

²⁰² Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 587-589.

contre toute raison, constitue l'un des liens puissants qui unissent la société. Souvent, le lien ne repose sur aucune connaissance positive, mais sur la croyance²⁰³ de ce qu'un tel lien existe et que c'est au nom de lui, que le groupe existe »²⁰⁴.

La société doit être à juste titre présentée ici comme une unité *sui generis*, distincte de ses éléments individuels. Car, les énergies qu'elle met en jeu pour se conserver n'ont rien de commun avec l'instinct de conservation des individus. Elle est le produit d'un être impersonnel auquel les individus participent sans doute, comme à un « bien public », mais sans qu'on puisse désigner nommément un particulier qui en soit la cause productrice ou la raison déterminante²⁰⁵.

Comment repérer un objet social dans notre problématique des identités partagées ?

De l'identification d'un objet social partagé

« Est fait social toute manière de faire, fixée en nous, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles »²⁰⁶

Les identités partagées sont ici considérées comme un objet existant, non pas parce que la volonté individuelle l'a institué, mais parce qu'elles « transcendent » cette volonté. Autrement elles n'existeraient pas. En tant que fait, elles possèdent « un

²⁰³ Philippe Braud écrit : « qu'elle est une proposition indémontrée ou indémontrable suscitant une adhésion formée sur une forme de « remise de soi » » (*op. cit.*, p. 783.) Elle est aussi « Mode de pensée relevant d'un certain état mental et caractérisant le mode de fonctionnement de ce qu'il est convenu de désigner les sociétés traditionnelles ; À la croyance (savoir négatif ou inachevé) s'oppose, le savoir scientifique qui représente, en effet, généralement le chercheur dans la position de celui qui cherche à savoir et jamais dans la position de celui qui croit... Il y a le « savoir pur », et les croyances et les rapports de force, auxquels participe l'acteur social » (Kilani Mondher, *L'invention de l'autre, essais sur le discours anthropologique*, Lausanne : Payot, 1994, pp. 236-237.) Quelle que soit l'acception qu'elle recouvre, elle est a pensée comme : « ce qui fait agir » et dont l'interprétation et l'explication échappe souvent à la « réalité : connaissance scientifique ou non ».

²⁰⁴ Georg Simmel, *The sociology of religion*, cité par Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 324.

²⁰⁵ Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie*, Paris : PUF, 1981, pp. 173-174.

²⁰⁶ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 14.

pouvoir de coercition en vertu de quoi, ils s'imposent »²⁰⁷ à l'individu comme faisant partie de l'ordre du « sacré » et seulement social. Il y a donc un lien entre le sacré et le social comme nous dit Robert Nisbet²⁰⁸, à propos de Durkheim.

Durkheim ne fait pas cependant de la coercition, une catégorie violente que la société qui produit le fait exercerait sur l'individu. Il faut considérer les identités partagées, à un niveau de coercition qui est plus interne. S'opposer à elles alors qu'elles participent de la cohésion²⁰⁹ de l'ensemble, reviendrait à s'opposer à l'évidence des choses. Les identités partagées sont d'une contrainte intériorisée par l'individu, par l'effet de la socialisation. Parce que nous les avons apprises, parce que nous les avons fait nôtres, parce qu'elles ont été instituées en nous. Et, en tant qu'objet elles sont d'abord des faits sociaux internes, subjectifs²¹⁰. Elles sont alors de l'ordre des représentations, dont les individus en élaborent les contours, à travers leurs expériences et leurs jugements. L'intériorisation de l'objet, fait de lui une valeur – issue de la socialisation –, sacrée par opposition à l'objet profane dont-il est séparé²¹¹. C'est donc seulement comme objet et sacré, que les identités partagées participeraient à la cohésion sociale ou à l'intégration des individus dans ce que Durkheim appelle le « milieu social interne »²¹². En dehors du social, elles ne peuvent être sacrées et en l'absence du sacré, les identités partagées ne pourront se constituer en objet social. Elles sont le produit de la société, car ceux qui la composent ont décidé par socialisation de perpétuer, un objet qu'ils estiment effacer leur sentiment de singularité, parce qu'il leur est extérieur. Comme valeur sacrée, elles se cristalliseraient dans les individus, sans y être réductibles et sans que les individus en soient la source ou la cause²¹³. Le caractère un tant soit peu « religieux » de notre discours, répond à l'idée comme le suggère Durkheim que :

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 5.

²⁰⁸ Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 301.

²⁰⁹ Cf. « Vers une cohésion sociale [au-delà d'une intégration sociale] » : François Dubet, *op. cit.*, pp. 133-171 ; Jacques Donzelot, « refonder la cohésion sociale », [en ligne] sur : www.donzelot.org/articles/Refonder_la_cohesion_sociale_art_Jacques.PDF, consulté le 11 mars 2011.

²¹⁰ François Dubet, *Préface à la nouvelle édition* « Quadrige », Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 3.

²¹¹ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige/PUF, 2005, p. 428.

²¹² Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 111. On retiendra aussi que la permanence des identités partagées dépendra de leur capacité à assurer un « resserrement social, une densité sociale, *in fine*, une intégration sociale de l'individu et une intégration de la société elle-même comme système, un organisme » (François Dubet, *op. cit.*, p. 8.)

²¹³ François Dubet, *op. cit.* p. 4.

« l'objet social, objet scientifique, ne saurait se dissocier du religieux »²¹⁴. Auguste Comte dans le *Système de politique positive* cité par Robert Nisbet, nous dit ainsi que, « toute association humaine, pour durer, doit avoir une religion »²¹⁵. On postule donc que, ce que « le caractère humain a d'irrationnel et d'involontaire » peut être observé à la lumière de la science et loin des catégories du rationalisme et de l'individualisme classique. En dehors de toute perspective utilitariste/rationnelle, l'individu peut participer au corps social.

Double sens des identités partagées

Les identités partagées impliquent, dans la logique de cette analyse, un double sens. Le premier fait de cet objet quelque chose de dynamique, qui est la condition même de son existence. En tant que tel, elles sont soumises à l'épreuve du temps. Le deuxième sens est lié au fait que les identités partagées comme objet sont génératrices d'« espace des possibles » émotionnellement chargé. Les identités partagées ont pour effet de produire des états affectifs et émotifs, chez ceux qui se sentent concernés par un même référent. C'est seulement parce qu'elles produisent ce sentiment, que les individus prennent conscience de ce qu'il y a quelque chose qui les rattache à d'autres individus. La société sera alors une communauté des émotions, la *polis* de l'esprit sensible, empathique, passionnel. On parlera par exemple « d'amour » de la patrie, du pays, du lieu comme symbole²¹⁶, « attraction »²¹⁷ qui exerce sur les individus comme une action irrationnelle, qui les pousse à affirmer leur appartenance à un ensemble. Par ce sentiment, le groupe proclame « l'immortalité » du symbole, dont le but est ce que Simmel appelle « la mainmorte » :

²¹⁴ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 12.

²¹⁵ Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 284.

²¹⁶ À ce propos, Simmel attire notre attention sur un élément prépondérant qui sans annuler le symbole, le renforce. Il nous dit : « l'importance d'un symbole concret pour la conservation d'une société sera bien supérieure si celui-ci, outre sa valeur symbolique, représente aussi une possession réelle [le territoire, le drapeau, la monnaie...], si donc l'effet centralisateur de l'objet est soutenu ou renforcé par le fait que les intérêts matériels de tous les membres du groupe convergent sur lui. Dans ce cas, il est de la plus haute importance pour la conservation du groupe de protéger de la destruction la possession commune. » (Georg Simmel, *op. cit.*, p.520.) Il faut retenir que la question des intérêts matériels chez Simmel si elle renforce, soude et maintient le groupe, elle est aussi ce qui peut le pousser à se désintégrer ou à « entrer dans un conflit ».

²¹⁷ Selon Tönnies c'est ce qui fait que « les masses des corps décomposées en molécules semblables s'attirent avec une plus ou moins grande énergie. » (Ferdinand Tönnies, livre I, *op. cit.*, p. 5.) Tönnies reconnaît toutefois qu'en tant qu'action dans l'espace concret, l'attraction reste inexpliquée.

C'est l'affirmation du caractère « inaliénable du patrimoine commun [...] qui doit être éternel. De même que la caducité de l'individu se reflète dans la fragilité de ses biens, de même l'immortalité du groupe se retrouve dans le caractère incessible et inaliénable de la possession commune. La mainmorte donne au groupe un point d'ancrage indestructible, un moyen inestimable de conservation »²¹⁸. C'est le résultat de l'affirmation d'une inaliénation de la possession commune, c'est la « stabilité sociale » et une soustraction à « l'arbitrage individuel du patrimoine, qui en se consolidant rend la structure sociale durable »²¹⁹.

Les identités partagées comme une « cause efficiente » du lien social, la paix et la stabilité comme un corollaire

« Les hommes n'ont besoin de la paix [et de la stabilité] que dans la mesure où ils sont unis déjà par quelque lien de sociabilité »²²⁰ ; « qu'est-ce qui fait [alors] qu'une collection d'êtres humains sans relation à priori, [accepte le sacrifice réciproque du vivre-ensemble] ; et finit par se constituer en une collectivité, c'est-à-dire en un agrégat, relié par des formes spécifiques et solidaires [pour en fin de compte constituer une société politique] ? »²²¹

Cette question fonde la cohésion sociale, qui lie et qui pourrait rompre. Rousseau nous dit « qu'il n'y a lien que parce qu'il y a un intérêt »²²². En partant de la

²¹⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 520.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 523.

²²⁰ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, (Introduction de Serge Paugam), Quadrige/PUF, 2007, p. 89.

²²¹ Martine Xiberras, *Les théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, (préface de Julien Freund), Paris : Armand Colin, 2000, p. 37.

²²² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Version numérique réalisée à partir du texte publié en 1762, par le professeur de sociologie Jean-Marie Tremblay, le 24 février 2002 dans le cadre de la collection « les classiques des sciences sociales » en collaboration avec la bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'université du

famille comme lieu naturel et traditionnel de la société, Rousseau avance l'idée de « besoin »²²³ comme constitutif du lien. L'homme reste en famille tant qu'il a besoin de ses parents, de ceux qui prennent soin de lui. La disparition du besoin entraîne également la dislocation du lien²²⁴.

La rupture du lien naturel provoque alors la mise en place d'une convention, d'un « contrat » fondé sur la volonté, les intérêts de chacun déterminés par la raison. La famille figurant le modèle de société politique, les références dominantes restent le père de famille (le chef) et les enfants (ceux que le chef dirige, le peuple). La société politique se constitue uniquement parce que se manifeste une utilité, qui n'aliène pas les droits des individus. Toutefois, il nous semble que ce contrat social tient compte aussi des clauses identitaire, affective, émotionnelle, irrationnelle. Leurs fondements sont liés à la nature humaine solidaire et grégaire, non nécessairement égoïste.

Dès lors, sur la base de la critique de Rousseau par Durkheim dans l'émergence du corps social²²⁵, « l'homme est enclin à la société. Celle-ci ne peut naître que si l'homme est empêché d'être tel que Rousseau l'a présenté. Mais il ne peut être empêché que par quelque cause qui lui est extérieure. »²²⁶ Le lien, pour être maintenu, tient compte de ce que Durkheim nomme la « solidarité mécanique et organique »²²⁷. Face à l'adversité et aux catastrophes, l'homme admet qu'il ne peut continuer à satisfaire ses besoins, sans le concours de l'autre. L'intérêt devient

Québec à Chicoutimi. URL : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, consulté le 01/11/2009.

²²³ Le besoin comme la chose dont dépendent également la stabilité et la paix de l'association.

²²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*

²²⁵ Émile Durkheim, « Le « contrat social » de Rousseau », Version numérique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, pages 115 à 198. Note introductive de Georges Davy. Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, série B : les classiques de la sociologie, collection : Petite bibliothèque de sociologie internationale, 200 pages. La première version a été publiée par Xavier Léon dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXV (1918), pp. 1-23 et 129-161. La version numérique a été produite par le professeur de sociologie Jean-Marie Tremblay, le 1^{er} juillet 2002, dans le cadre de la collection « les classiques des sciences sociales » en collaboration avec la bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.

URL : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, consulté le 01/11/2009.

²²⁶ Émile Durkheim, *op. cit.* ; voir aussi : Jean Tournon, et la critique qu'il fait du *Contrat social* (« L'identité des sociétés artefacts : l'obsession d'unité en France et au Canada », in Hélène Greven-Borde et Jean Tournon (Dir.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?* Paris : L'Harmattan, (Logiques Politiques), 2000, pp. 132-135.)

²²⁷ Émile Durkheim, *op. cit.* ; « Ainsi *De la division du travail social* fut littéralement conçu pour prouver que la fonction de la division du travail dans la société est d'intégrer les individus en les spécialisant dans des activités complémentaires et symbiotiques, et que c'est cela qui a, pour la première fois dans l'histoire, permis de mettre fin aux mécanismes traditionnels de contrainte sociale. La fonction de la division du travail, c'est-à-dire l'intégration, est donc sociale » (Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 111.)

commun. Il naît un lien solidaire, qui unit : l'idée qu'on peut compter les uns sur les autres.

La « solidarité mécanique » vise le lien interne (« in ») à l'intérieur de la communauté (le « Nous ») où les similitudes s'avèrent fréquentes. La « solidarité organique » vise le lien externe, à l'extérieur du groupe (« Eux »). Dans le premier cas, il s'agit d'un lien de similitude, dans le deuxième, d'un lien de coopération. La « solidarité mécanique » a pour origine la conscience commune, que les individus concernés partagent. Elle procède d'une « homogénéisation » sociale.

Ce processus d'homogénéisation « renvoie à une société où les individus sont peu différenciés les uns des autres, partagent les mêmes sentiments, obéissent aux mêmes croyances et adhèrent aux mêmes valeurs »²²⁸. Il résulte de ce « qu'il existe une solidarité sociale qui vient de ce qu'un certain nombre d'états de conscience sont communs à tous les membres de la même société »²²⁹.

La problématique est nuancée avec la « solidarité organique » : les individus ne se ressemblent pas. Ils sont différents. La solidarité dite organique « fonctionne grâce au principe de différenciation »²³⁰. Mais elle ne demeure pas moins productrice d'une « conscience » chez les individus, qu'ils « participent en tant que partie au bon fonctionnement de l'ensemble »²³¹ que constitue la société. Le lien et la solidarité ne paraissent plus aussi naturels comme dans le cas de la solidarité mécanique. Durkheim lui-même reconnaît que la difficulté qui se pose à la métaphore de la « solidarité organique, [en ce sens] est qu'elle aura du mal à constituer un tout capable de provoquer l'unité du corps social. »²³² Nous attribuons cette difficulté au principe même de la métaphore ; l'hétérogénéité des individus constitue malgré tout la base du rapport social. Ce principe est consubstantiel à la vie et est aussi présent, au sein de la société, même lorsque l'homogénéité semble évidente.

²²⁸ Serge Paugam, *introduction à la Division du travail social*, *op. cit.*, p. 11.

²²⁹ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 78.

²³⁰ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 38.

²³¹ *Ibid.*, p. 39.

²³² Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 85.

L'homme ne pouvant pas échapper à ce principe, il doit pondérer ses velléités au moment où la réalité de la différence rompt ou menace le lien qu'il entretient avec les autres. La problématique d'une mutualisation des hétérogénéités prend place dans le processus d'apprentissage partagé. Elle trouve alors son sens dans la capacité des individus à maintenir « l'attraction » par « l'esprit de coopération »²³³, « l'entente coopérative » qui devient avec Tönnies, « l'esprit de compréhension »²³⁴. Autrement dit, l'acceptation qu'autrui existe fait suite au consentement mutuel, ce qu'on partage lui et moi, est plus fort que nos « *ego* ». Ce phénomène pose une « limitation mutuelle à [celui-ci] dans un esprit d'entente et de concorde »²³⁵. Cette limitation suppose aussi : « ne fais pas à autrui, ce que tu ne veux pas qu'il te fasse »²³⁶.

L'attraction de Tönnies fait aussi penser à une autre notion qui permet de désigner ce qui fait société autour d'un fond commun. C'est la notion de « télé » développée par la psychologie sociale. Cette télé est la plus petite unité de sentiment transmise d'un individu à un autre. Les individus étant reliés par trois télé (la sympathie/attraction, antipathie/répulsion et l'indifférence). Chacun de nous est à la fois émetteur et récepteur de « télé, de sentiments ». Par conséquent, un individu représente la plus petite unité sociale vivante : l'atome social.

Celui-ci est constitué d'un individu et de l'ensemble des liens affectifs, positifs et négatifs, qui l'unit aux autres dans une situation donnée. C'est le noyau de relations qui s'est constitué autour d'une personne. Et ce sont les combinaisons d'atomes sociaux qui forment les structures sociales²³⁷.

Si ce qui joue le rôle d'attraction, de télé, semble difficilement saisissable, son résultat, c'est-à-dire la relation de liaison, relève, pour Durkheim, de l'ordre de la morale. Celle-ci :

²³³ *Ibid.*, p. 89.

²³⁴ Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, pp. 19-20.

²³⁵ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 89.

²³⁶ Voir aussi : Christophe Jaffrelot, « Ram Mohan Roy, universaliste ou nationaliste ? Le néo-hindouisme, produit du mimétisme stratégique », in Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 182-183.

²³⁷ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 102.

« est au fondement des valeurs communes qui rendent possible la vie collective, mais également aux mœurs, en tant qu'elles font lien, c'est-à-dire en tant qu'elles sont tissu social pour une communauté ou une société, et aussi à ce qui fait lien au double sens du terme : d'entrave et de solidarité, de servitude et de liberté »²³⁸

Cela suppose que la société des liens ne soit pas qu'une société des intérêts. S'il y a un tissu social, ce n'est pas seulement parce que chaque cellule trouve un avantage à se mettre avec les autres, mais parce qu'il existe aussi des valeurs qui font sens. Celles-ci permettent aux cellules de se situer, entre intégration et désintégration. La question du lien social est donc avant tout une question morale, d'éthique dans la réalité. La fonction pratique de la morale est de rendre possible la société, de faire vivre les hommes ensemble, de sauvegarder les grands intérêts collectifs²³⁹. Les valeurs sont au cœur de la construction sociale. C'est parce que l'homme vit en société qu'il devient un être moral. La morale est alors ce qui le rend solidaire des autres hommes avec qui il partage un même destin. Celui-ci n'est pas immédiatement donné : « il est objet d'une constitution, d'une construction, tout à la fois par les sociétés et leur histoire »²⁴⁰.

Ce qui lie les hommes n'est identifiable que symboliquement²⁴¹ et relève de l'immatérialité. « Nous posons donc que la catégorie de lien social fonctionne comme l'équivalent, comme l'analogue d'un mythe tout en étant catégorie rationnelle, qu'elle possède les caractères de ce que Lévi-Strauss nomme "matrice d'intelligibilité" »²⁴².

Comme symbole du vivre-ensemble, le lien social peut « renvoyer à de l'originaire, à du constitutif, à du principiel »²⁴³. Comme tel, le lien social consacre

²³⁸ Francis Farrugia, *La crise du lien social : Essai de sociologie critique*, Paris : L'Harmattan, 1993, p. 46.

²³⁹ Émile Durkheim, « la science positive de la morale en Allemagne (1887) », in *Éléments d'une théorie sociale*, Paris : Éditions de Minuit, 1975, p. 273.

²⁴⁰ Francis Farrugia, *op. cit.*, p. 44.

²⁴¹ Pour la « force stimulante du symbolique comme instituant de lien, émotionnel, fusionnel, [...] et légitimant l'ordre social » (Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 54-62.) « L'activité de symbolisation [étant] particulièrement intense lorsqu'il s'agit de susciter ou renforcer des liens sociaux et de légitimer le pouvoir qui s'exerce au sein du groupe » (p. 54.)

²⁴² Francis Farrugia, *op. cit.*, p. 30.

²⁴³ *Ibid.*, p. 34 ; Denis-Constant Martin et le groupe IPI, (*op. cit.*, pp. 57-58.) parlant des travaux de Madiot en 2005 sur la Lettonie, nous montrent comment après l'indépendance, elle a « choisi de proposer une identité capable d'enraciner dans le passé la vision collective d'un avenir commun. [Il a été] mis au point un mythe – la représentation d'un passé qui

la société et constitue ses fondements. Sans lien avéré, il n'existe pas de société possible. Le lien social se laisse donc interpréter comme « essence » social, au sens quotidien du mot ; c'est le carburant du groupe sociétal. Mais il n'est pas que naturel²⁴⁴. Il nécessite un travail de réalisation et de construction qui suppose que les acteurs sociaux ambitionnent de vivre-ensemble. En supposant qu'il est juste naturel, alors la menace que constituent les contingences est ignorée. Une disparition probable du lien et donc de la société, « par la guerre civile ou l'état de barbarie »²⁴⁵, conforte l'idée qu'à tout moment la rupture peut intervenir.

L'intervention des acteurs²⁴⁶ devient prépondérante. Le lien est donc dynamique. Il est ancré sur la claire conscience de la dimension certes historique, mais aussi sur la mise en évidence de sa nature conventionnelle, supposant donc la possibilité qu'il soit labile²⁴⁷.

Dans cette perspective, ce qui fait le lien social n'est plus postulé comme existant dans sa naturalité nécessaire. Il n'est pas seulement objet de science et fait naturel parmi les faits naturels. Il est plutôt compris comme dérivant d'une spontanéité sociale et politique en partie nécessaire, mais en partie contingente aussi. En conséquence, une telle spontanéité n'est plus hors d'atteinte de la volonté mais requiert la décision de perpétuer le lien et de renouveler éventuellement sa forme défailante.

n'a jamais été et on l'a investi dans les domaines privilégiés de l'attachement mués en symboles identitaires : le chant, le sentiment de la nature, la religion, la langue [objectif] effacer le souvenir des discordes d'antan et créer l'unité ». C'est dire combien pour créer du lien, il est important que tous ceux qui le partagent se sentent concernés par sa dimension immatérielle. Toutefois, le processus ne peut se limiter, ni se comprendre uniquement par le travail des « [courtiers] et d'entrepreneurs identitaires, politiques, publicistes, créateurs artistiques, [carriéristes d'un quinquennat, d'un mandat] qui s'arrogent le droit de dire le [lien] d'en élaborer le récit, et de ce fait, de [différencier, séparer, lier et délier] » (*op. cit.*, p. 58.)

²⁴⁴ Ni « primordial, [ni] ancestral, [ni] atavique » (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 28.) ; « ni un ensemble de déterminations naturelles ou biologiques fermées, mais un ensemble de différences contextuelles et relationnelles » (Valérie Gérard, *op. cit.*, pp.85-86.)

²⁴⁵ Francis Farrugia, *op. cit.*, p. 38.

²⁴⁶ Lire aussi à ce sujet, François Dubet, *op. cit.*, pp. 20-22.

²⁴⁷ La labilité – disposition souple : Philippe Braud, *op. cit.*, p. 788 – est aussi probablement ce mouvement, cette fluidité dont nous parle Denis-Constant Martin. « Elle est ce qui coule dans le temps, change, s'étale, imprègne ce qu'elle touche, elle peut se mêler et donner naissance à d'autres courants. [Ainsi par exemple], l'absence générale d'homogénéité des sociétés, la multiplicité des groupes auxquels peut se référer un individu font que, même lorsque la construction identitaire, recherchant la plus forte mobilisation politique, exacerbe certains traits culturels, elle ne parvient pas toujours à assourdir la résonance des autres traits, de ceux qui pourraient renvoyer à une « identité » différente. Il en résulte que les individus décidant de répondre à un appel identitaire font un choix dans la diversité de leur être et qu'ils peuvent, en un autre temps, dans une autre situation, changer d'identité, y compris lorsque cela met en jeu un attachement communautaire ou une affiliation politique au cœur des drames les plus déchirants... [Enfin], qui dit fluidité [labilité], dit également jeux identitaires, jeux de recomposition, de contradiction, d'emboîtement, de

La spontanéité ne relève pas de la nature. Elle est à la fois tradition et novation, surtout si elle est pensée comme vouloir commun²⁴⁸. La société devient alors réelle uniquement car les acteurs décident de faire de ce qui les lie à un fond commun, un objet de paix et de stabilité.

La cohésion est l'ensemble des énergies qui concourent à la paix et qui permet de faire face à l'implosion. Elle durera tant que la coopération des acteurs sociaux convergent vers le maintien de la paix et de la stabilité. Par conséquent, la permanence de la société résulte des énergies qui s'exercent sur le groupe. La cohésion sera d'autant plus grande que les forces positives sont importantes, car celles-ci déterminent l'attraction que le groupe exerce sur ses membres. Cette cohésion augmentera également si le groupe développe un système de régulation et d'action sur les forces négatives, système dans lequel interviennent de façon importante des processus empêchant la sortie ou l'abandon du groupe (ou sa désintégration).

La « déconstruction » du lien social : identités partagées et différences sociales sources de richesse et de distanciation

Il ne s'agit pas de remettre en cause ce qui a été écrit sur le lien social. Ce titre vient au contraire compléter le précédent. Pour nous, « unie par le patrimoine, espace de cohésion et de l'esprit de solidarité, [le groupe] est aussi le lieu des tensions, des contradictions et des conflits »²⁴⁹. Cette partie va montrer que le lien social, pour perdurer, doit être labile²⁵⁰, autrement dit en équilibre instable ; en retour, les éléments de convergence sociale sont alors soumis à l'effet sinusoïdal des contingences. La relation sociétale doit favoriser un antagonisme socialisant. La notion d'équilibre instable répond à l'idée de l'existence, dans l'espace social,

superposition...» (Denis-Constant Martin, *op. cit.* p. 591. Ce qui suppose que la labilité va à contre courant de la radicalité, de la mobilisation d'une identité unique qui « proclame des différences radicalement établies » (p. 592.)

²⁴⁸ Francis Farrugia, *op. cit.*, p. 13.

²⁴⁹ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 193.

²⁵⁰ Comme disait Francis Farrugia « Bien que reconnu comme réalité devenue, ayant sa logique interne, et sa nécessité propre, le lien social est donc toujours pensé comme toujours à faire, à entretenir ou à reconstituer selon des modalités pratiques à contenu éthique et politique à la fois. Une telle théorie sociale présuppose l'érection corrélatrice d'une nouvelle figure l'homme posé dans sa dimension d'interprète possible du réel et du contractant virtuel. L'homme est dès lors défini comme agent de liaison sociale potentiel. » (Francis Farrugia, *op. cit.*, pp. 14-15.) Ce qui suppose que le lien se construit au jour le jour à travers des relations sociales dont la préservation se situe dans le temps. La rigueur du changement et la dynamique du fait sociale en lui-même oblige à ne pas le figer.

d'antagonismes perturbant le système sans pour autant le détruire : les oppositions sont alors socialisantes. La dissemblance est aussi au cœur de la socialisation. Pour achever l'analyse, les notions de différence, de conflit et d'anomie vont être mobilisées. Elles nous aideront à démontrer qu'aucune société n'est jamais totalement en paix et qu'elle est souvent traversée par le conflit. C'est pourquoi Simmel propose de considérer la dissonance comme processus d'intégration et non pas seulement comme une problématique qui conduit à ce qui tue ou désintègre. Selon ce penseur :

« Si raffinés, développées et éduquées que soient les qualités d'un individu il se produit que, plus elles le sont, il y a moins de chances qu'elles ressemblent aux qualités des autres et s'harmonisent avec elles. »²⁵¹

En déconstruisant le lien social, Simmel nous permet de faire face au revers de la médaille sociale : la différence. Comme source d'anomie, la différence peut être aussi une soupape de tension sociale. Elle montre que le lien social n'est jamais donné. Et, s'il existe et favorise la cohésion sociale, ou ses constituants (les identités partagées), il doit se construire avec les contingences internes et externes à la société. Parce qu'au sein de l'endogroupe tout comme dans l'exogroupe, on n'est jamais totalement les mêmes. Si le risque de conflit entre l'endogroupe et l'exogroupe semble évident, il demeure également probable au sein de l'endogroupe. Par ailleurs, faut-il encore le signaler, qu'« une différenciation entre groupes ne correspond pas nécessairement à une augmentation de l'homogénéité de l'endogroupe. »²⁵² : c'est le « *out-group homogeneity effect* ». La différence s'immisce partout²⁵³ et les conflits qu'elle peut entraîner deviennent très probables. D'après Simmel, une « société doit non seulement s'accommoder des inévitables conflits, mais elle ne peut subsister qu'à cette condition »²⁵⁴.

²⁵¹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 112.

²⁵² Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 61.

²⁵³ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 28 ; si « exister c'est différer, être différent, la différence devient signe et signe de distinction » (p. 25.)

²⁵⁴ Julien Freund, introduction, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 67.

La problématique de la différence et du conflit attendant, est analysée sous deux angles : a) l'hétérogénéité conflictuelle en tant que source d'intégration et b) la différence comme production sociale anémique.

Hétérogénéité conflictuelle, source d'intégration

La société, telle qu'elle est donnée, est le résultat des deux catégories d'interactions se présentant toutes deux comme entièrement positives²⁵⁵. Le groupe sociétal offre une infinité de routes permettant de s'éloigner les uns des autres, mais souvent une seule conduit au rapprochement²⁵⁶. Ce sous-titre est fortement inspiré par les travaux de Simmel sur la problématique du conflit comme déconstruction du lien social. Par ce biais, Simmel introduit le conflit comme un élément de socialisation²⁵⁷. Comme l'écrit un de ses commentateurs, Julien Freund, il « ne cherche pas à délayer le conflit dans un réseau de nuances qui le priverait de ses caractéristiques propres. »²⁵⁸. D'entrée de jeu, il assume la dissonance de la différence conflictuelle²⁵⁹.

« L'amitié [ou encore la sympathie, la cohésion] étant un état de paix, c'est avec l'ennemi qu'il faut la faire. En conséquence la paix n'est pas un état harmonieux, mais elle est l'œuvre de tendances et de forces divergentes, qui se reconnaissent réciproquement comme telles et qui mettent provisoirement en veilleuse leurs impulsions polémogènes. Paix et guerre sont ainsi vouées à se succéder en permanence comme deux formes antagonismes et autonomes mais ayant un

²⁵⁵ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 22.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 565.

²⁵⁷ Lire aussi, François Dubet, *op. cit.*, pp. 24-25 : « La grève n'étant pas une de classes irréductible, elle est aussi une façon d'entrer dans la société quand les travailleurs semblent camper aux portes de la nation » pour une actualisation de la recherche sur le conflit comme intégrateur.

²⁵⁸ Julien Freund, *Préface du Conflit*, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 10.

²⁵⁹ On excusera le lien brusque que nous faisons entre différence et conflit sans pour autant en tirer les causes fondamentales. Car nous assumons ici l'idée que la différence peut exister sans pour autant susciter l'antagonisme. Seulement, la différence telle que nous la posons s'oppose à l'harmonie sans pour autant être source d'anomie. À la limite, comme Simmel, nous faisons de la différence conflictuelle une source de socialisation au même titre que les éléments de convergences et d'harmonie. Le conflit n'est que : « l'interprétation publique de la réalité » - (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 91.) Bourdieu lui-même a emprunté cette expression à Heidegger, qui signifie que « les groupes en conflit veulent faire triompher leur interprétation de ce que les choses ont été, sont et seront »], - celle de la différence.

objet politiquement commun. Le conflit demeure latent dans la paix, la paix est latente dans le conflit »²⁶⁰.

L'évidence d'une vie collective stable et pacifique n'aboutit pas toujours à la suppression des forces répulsives²⁶¹ à tendances destructrices. De même, elle devient irréalisable en supprimant les forces de coopération et de sympathie, de solidarité et d'harmonie²⁶². Les forces répulsives, au-delà de leurs contingences, doivent être considérées comme appartenant au processus vital à la société. Elles sont une forme de socialisation car elles font vivre la société. Tout comme les forces convergentes ou l'harmonie, elles contribuent à l'unité sociale²⁶³. Au même titre que l'harmonie, elles sont productrices de cohésion. Elles ont un sens sociologique nous dit Simmel. Car :

« elles ont la capacité de modifier des regroupements en unités... un principe qui n'a jamais été contesté. [En outre] si toute interaction entre les hommes est une socialisation, alors [les forces répulsives] doivent absolument être considérées comme une socialisation. Dans les faits, ce sont les causes [à l'origine de la répulsion], la haine et l'envie, la misère [le mépris, l'injustice] et la convoitise, qui sont véritablement l'élément de dissociation »²⁶⁴.

Leur caractère socialisant se justifie également, dans leur capacité « à effacer la rudesse de l'affrontement pour [favoriser la disparition] des frontières qui séparent les groupes que le combat unit sur un même objet, bien qu'il soit contesté de part et d'autre »²⁶⁵. La lutte est aussi une forme de la socialisation qui, par sa négativité même, prend une signification positive. En effet, du fait même de leurs discordes, les individus et les groupes entretiennent des actions réciproques qui sont à la base

²⁶⁰ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 13.

²⁶¹ Par forces répulsives, il faut entendre aussi le conflit au sens simmelien du thème.

²⁶² Georg Simmel, *op. cit.*, p. 25.

²⁶³ Julien Freund, *Préface du Conflit*, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 9.

²⁶⁴ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 19.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

de toute société. Considérant « la lutte du point de vue sociologique de sa positivité, toutes les formations sociales s'ordonnent d'une façon caractéristique »²⁶⁶. L'opposition d'un élément à un élément auquel il est lié par la socialisation n'est pas un facteur social seulement négatif²⁶⁷. En l'absence d'opposition ou de ce qui nous pousse à avoir un sentiment d'aversion pour autrui ou de le considérer comme étranger, « la vie [en société] qui met chacun de nous quotidiennement en contact avec d'innombrables autres individus, n'aurait aucune forme pensable »²⁶⁸.

« Le pont et la porte »

La construction d'un groupe ne se résume pas seulement à une cohésion absolue. Il devient impératif de réserver une place aux énergies contredisant la convergence sociale et l'unité idéale vers lequel tend tout groupe.

Le groupe est à la fois le pont *Brücke* et la Porte *Tür*. C'est une erreur de l'envisager uniquement « sous la catégorie de l'harmonie, ce qui nous empêchera [à coup sûr] de saisir la signification constructive du conflit.»²⁶⁹.

Le groupe dispose d'un autre moyen pour afficher son existence. Il s'agit de la production d'écart différentiel. Cette expression désigne le fait qu'une certaine caractéristique phonématique est toujours donnée en corrélation et en opposition avec son absence ou son inverse. Elle signifie aussi qu'un caractère voisé se définit toujours par rapport à un caractère non voisé, une articulation antérieure par rapport à une articulation postérieure²⁷⁰. Cette aptitude langagière constitue une autre propriété dont dispose le groupe pour s'affirmer comme tel.

Avoir tout au long de ce travail une « attitude homogénéisante qui gomme les différences, la diversité et les résorbes au sein d'une identité de type transcendantal kantien, qu'il soit matérialiste ou spiritualiste, [aura] pour corollaire un obstacle méthodologique qui [à la fin de la recherche provoquera plus de

²⁶⁶ Julien Freund, introduction, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 67.

²⁶⁷ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 25.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

²⁶⁹ Julien Freund, introduction, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 68.

²⁷⁰ Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris : PUF, 2000, p. 149.

critique]. »²⁷¹ Loin d'une volonté d'unité globalisante non respectueuse de la différence, la paix et la stabilité peuvent aussi se penser. Une posture qui envisage seulement l'unité de l'individu, celle de la société et l'harmonie régnant entre les deux, risque de compromettre toute entreprise de vivre-ensemble. Celui-ci comme processus doit intégrer la contradiction et le conflit en tant que « catégorie de l'unité »²⁷².

Il devient évident qu'« un groupe qui serait tout simplement centripète et harmonieux, une pure et simple "réunion", n'a non seulement pas d'existence empirique, mais encore il ne présenterait pas de véritable processus de vie »²⁷³. Au cœur même du concept d'unité ou dans son interprétation la plus courante, l'observateur attentif cherche à éviter l'erreur consistant à la fixer comme une catégorie idéaliste, fondée sur la concordance et l'unisson, par élimination des discordes et des divisions. Le concept d'unité doit être envisagé plus uniquement comme le facteur rigide d'un vivre-ensemble harmonieux. En tant qu'unité, le groupe est certes facteur d'harmonie. Mais comme totalité, il possède une double part, dont l'une lui semble opposée et l'autre unie à lui. « La vie évolue [elle-même] constamment entre cette [double] tendance, dont la réunion rend vivante l'unité, qui en fin de compte englobe pourtant les deux contraires »²⁷⁴. L'histoire de toute société porte alors, en elle-même, les éléments de contradiction susceptibles de se révéler comme opposition avec le processus la conduisant vers une certaine homogénéisation totalisante. Aussi, il est difficile d'ignorer sa présence. Il convient alors d'essayer de l'intégrer en tant que source de développement²⁷⁵, au même titre que l'harmonie. Éliminer la contradiction²⁷⁶

²⁷¹ Jean-Marie Bénoist, « facettes de l'identité » in Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 15.

²⁷² Georg Simmel, *op. cit.*, p. 21.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 159.

²⁷⁵ Julien Freund, introduction, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 70.

²⁷⁶ Dans la trajectoire de l'élimination de la contradiction, il y a une logique probable de légitimation de la violence. Celle-ci « naît, non de l'existence de la contradiction, mais de sa perception par les différents acteurs... les contradictions étant délégitimées... la violence [belliqueuse] reste la légitimité de destruction de l'adversaire afin de réduire l'antagonisme et de le faire disparaître... [De la] perception hypertrophiée [des contradictions] les acteurs opèrent une dialectique [manichéenne] entre un bien et un mal qui [produit] la violence comme la seule option légitime. La violence se nourrissant d'idéologie – mode de simplification des contradictions et des conflits – sa manifestation dans l'interaction entre acteur va au-delà de son aspect matériel et devient violence [normative]... L'autre acteur devient l'ennemi diabolique, qui autorise l'emploi de discours dont le choix des mots tends à dépasser toute « rationalité critique » pour tenter de fabriquer un rejet social « irrationnel »... objet des procès de Moscou » (Jean-Pierre Massias, *op. cit.*, pp. 168-170.)

devient un non-sens. « Elle doit être saisie comme unité de la vie, même dans le cas où elle porte un code uniquement négatif »²⁷⁷. Car, « ce qui semble être l'opposé n'est pas une lacune. »²⁷⁸. Seulement à cette condition, l'unité en tant que réalité sociologique pourra être pensée. Il n'y a pas d'unité l'un sans l'autre²⁷⁹.

*La différence comme production sociale anormale*²⁸⁰

Ce passage résulte d'une question que l'on s'est posée tout au long de cette thèse : n'y aurait-il d'anormal uniquement ce qui menace notre intelligibilité ? Dès lors, la peur de donner un sens positif à ce qui nous est totalement inconnu nous pousserait à la désaffection et réciproquement.

La différence comme production anormale s'articule ici dans le rapport entre le « normal et le pathologique ». Celui-ci, un stigmatisé, une différence fâcheuse, devient ce par quoi, ceux qui ne divergent pas négativement, seront appelés les normaux²⁸¹. Le processus de socialisation instaure ce rapport, transforme du normal et du pathologique en des identités de rôle pour chacune des entités qui les porteront. Les individus apprendront à être noirs, blancs, *Hutu*, *Tutsi*. Ces « jeux de rôle » du code identitaire normal ou pathologique et leurs conséquences s'imposent de fait²⁸².

Toutefois, celui qui est différent est-il pour autant anormal, malade ou encore inférieur ? Un élément d'appréciation semble évident dans la sociologie de Durkheim : toute chose qui s'oppose à la densité morale ou tend à la diminuer est anormale. Mais ce n'est pas pour autant que son affaiblissement est un phénomène anormal. Ce qui s'oppose ne peut donc être automatiquement catégorisé comme la cause des phénomènes anormaux²⁸³. Il est certain que la différence sociale semble être le baromètre permettant au groupe de poser l'anomie en tant que « ce qui n'est pas comme »²⁸⁴.

²⁷⁷ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 158-159.

²⁷⁸ *Ibid.*, pp.158-159 ; peut-on nier la contradiction, sans entrer dans le « cycle de l'absurde » (Albert Camus : *Caligula* (1938), *Le mythe de Sisyphe* (1942), *L'Étranger* (1942), *Le Malentendu* (1944) ?

²⁷⁹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 48 ; « l'un ne se laisse pas penser sans l'autre » (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 21.)

²⁸⁰ Voir aussi à propos de ce titre : Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, pp. 105-114.

²⁸¹ Erving Goffman, *Stigmatisés, les usages sociaux des handicaps*, Paris : Éditions de Minuit, 1975, p. 15.

²⁸² Erving Goffman, *op. cit.*, p. 46.

²⁸³ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 356.

²⁸⁴ Ne pas correspondre représenterait un phénomène « dissonant » qui menacerait la cohésion sociale ou ce qui est posé comme telle.

Il faut comprendre l'anomie au sens de *patho-logos*, c'est-à-dire le sens attribué, depuis le début de ce travail, en parlant de la violence par exemple comme quelque chose qui a un caractère létal. Elle correspond également à une « désagrégation des valeurs et des repères [celui fixé par la norme sociale] une désagrégation du tissu des relations sociales par rapport aux rapports humains et la désaffection ou le manque d'adhésion [conscient ou inconscient, voulu ou non voulu] aux valeurs »²⁸⁵. L'anomie est la maladie qui ne doit pas advenir mais se manifeste quand même. Elle est ce qui menace l'ordre tel qu'il est établi. L'anomie désigne un état de « désordre » perturbant la densité morale de l'intégralité sociale.

Cette catégorie binômiale « normal/anormal » semble évidente. La question se déplace : comment se définit ou qui définit une chose comme normale ou anormale ? Et à partir de quand la frontière s'établit entre les deux éléments de cette catégorie ?²⁸⁶

La réponse à ces questions implique la notion de densité morale. Celle-ci se pose en termes d'intensité et désigne cette « cohésion qui existe autour des valeurs, d'interdits ou d'impératifs sacrés, qui relie les individus au tout social. Aussi ce qui confère au fait son caractère anémique, c'est moins son caractère intrinsèque, que celui que lui prête la conscience commune »²⁸⁷. « Elle désigne à la fois le degré de cohérence d'une représentation collective, ainsi que le degré d'adhésion qu'elle induit chez les sujets sociaux »²⁸⁸. Aussi, du dosage de la conscience commune et de l'intensité qu'elle procure dans l'interprétation du fait, dépendra le degré de sa *pathos-logos*, du discours sur ce qui n'est pas normal. Alex Mucchielli abondant dans le même sens parle de la construction des catégories « normale et anormale ou pathologique »²⁸⁹.

Si l'homme « de l'évolution ou de la création », en se découvrant un corps, s'était retrouvé unijambiste, l'humain avec ses deux jambes tel qu'on le connaît aujourd'hui serait frappé d'anomie et de discrédit. Au Bénin, les gens parlent de

²⁸⁵ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 42.

²⁸⁶ Voir à ce sujet : Yves Schemel, Wolf-Dieter Eberwein, *op. cit.*, p. 7 et suiv.

²⁸⁷ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 69.

²⁸⁸ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 41.

²⁸⁹ Alex Mucchielli, *op. cit.*, pp. 32-36.

« Totem » ou de « la chose ». Ce totem est vénéré ou rejeté par crainte de malheurs, selon que l'anomie désintègre ou renforce le lien du groupe. Ainsi, les *albinos* sont considérés comme « Totem » à qui on voue un culte au Bénin ou en Côte-d'Ivoire. En Tanzanie ou au Cameroun, en revanche, ils sont isolés, voire tués. Dans le premier cas, les *albinos* sont un objet d'attraction et peuvent même prétendre à une « identité de rôle » utilisable à volonté. Dans le deuxième cas, l'*albinos* devient la « cible », la chose à abattre²⁹⁰. Ce qui est pathologique pour un groupe peut ne pas l'être pour un autre. Mais dans les deux situations, la notion de pathologie (ou d'anomalie) existe. Au-delà de la définition, subjective ou objective, de la pathologie, se manifeste un état qui n'est désiré par aucun organisme. Car, « la maladie signifie toujours quelque chose qui tend à la destruction totale ou partielle de l'organisme. Elle implique un danger qui pèse sur la stabilité de l'organisme »²⁹¹.

À ce niveau de la démonstration, nous postulons que pour être anormal, il faut être différent par rapport à un autre état qui, lui, est considéré comme état de santé ou normal. Il ne peut donc y avoir de groupe dans lequel les sujets ne divergent de l'ensemble ; par conséquent, celui qui diverge présente des anomalies. Que devient le problème ? Pourquoi le différent est-il souvent affecté d'un coefficient de pathologie ? Pourquoi la différence reste-t-elle un handicap ? Celui qui le porte est frappé par la sentence des normaux.

L'impossibilité de répondre à toutes ces questions dans le cadre de ce travail ne nous empêche pas de considérer la différence pathologique comme constitutive d'une démarche sociale constructive. Autrement dit, il existe un usage social de la différence pathologique. Cet usage social provient de la part de celui qui la porte,

²⁹⁰ Voir aussi les enfants nés trisomiques, appelés en fon au Bénin *Toxolu* ou *Toxosu* (roi ou encore mari des eaux) et donc sacrifiés à un cours d'eau à leur naissance. Paul Hazoumè, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris : université de Paris-institut d'ethnologie, 1956, pp. 12-13 et p. 141-143. Voir Yélognissè Vitalien Raoul Adoukonou, *Contribution aux stratégies de communication pour l'éradication de l'infanticide rituel en milieu baatonu de Bori, commune de N'Dali*, mémoire de maîtrise, université d'Abomey Calavi, FLASH, DSLC, 2007, [en ligne], sur : <http://www.memoireonline.com/07/08/1190/contribution-strategies-communication-eradicacion-infanticide-rituel-baatonu.html>. Infanticide des enfants sorciers : Pierre Bio-Sanou « quelle place dans la société des Baribas pour les enfants dits sorciers », *Actes du séminaire sur l'infanticide rituel au Bénin*, Natitingou, les 25-27 /11/ 1997, pp. 66-74.

²⁹¹ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 59.

comme de la part de la société qui en fin de compte donne un sens, un signifié, à la différence pathologique : un stigmaté handicapant ou non, rejeté ou accepté.

Identité et stigmaté

En parlant d'usage sociaux des handicaps, Goffman met en évidence l'utilisation ou encore l'emploi de nos différences²⁹². Plus que des attributs, ce sont des éléments de mise en relation. La société a elle-même établi les cadres ou les catégories²⁹³ qui servent de baromètre social à chacun. Un individu se définit comme normal ou anormal en dehors bien évidemment de la réalité même de l'objet catégorisant. La normalité allant de soi, c'est l'anormal qu'il s'agit de déterminer. Qu'est-ce, en dernière analyse, la différence anomique ? Comme Goffman, nous manions cette idée dans le sens du handicap stigmatisant :

Le stigmaté « désigne selon les Grecs, les marques corporelles destinées à exposer ce qu'avait d'inhabituel et de détestable le statut moral de la personne ainsi signalée »²⁹⁴. « Ils proclamaient que celui qui les portait était [...] frappé d'infamie, [d'anomie disqualifiant] rituellement impur, et qu'il fallait [l']éviter, surtout dans les lieux publics »²⁹⁵.

Le mot *stigmaté* sert donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond²⁹⁶, qui en fin de compte n'est que la mise en contact entre deux formes, deux catégories. Celles-ci, sans s'opposer nécessairement, se laissent marquer comme frontière. Ce phénomène advient quand bien même, de toute évidence, la réalité de la forme semble ne pas être ce qui déforme ou forme, mais le *logos* des normaux. Ce *logos* normal fixe le contenu 'majoritaire' de la « densité morale » intense. La marque différentielle, le stigmaté, n'a d'existence que par rapport à un type de marques conventionnées et reconnues comme anomique ou non. Aussi, c'est par rapport à ce qui est qu'elle devient un handicap. Avoir un trou à la place du nez ne

²⁹² Erving Goffman, *op. cit.*, p. 13.

²⁹³ *Ibid.*, p. 11.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

serait *a priori* pas grave ou ne ferait pas rire, si chacun en avait un²⁹⁷. Un jeune ethnologue, qui rentre en contact pour la première fois avec un peuple dit « primitif », est étonné de voir les individus nus autant que les individus qu'il est venu observer seront surpris de le voir habillé. Le « primitif » nu paraît bizarre, voire anormal pour l'ethnologue, celui-ci l'est aussi pour les individus observés. Chacun regarde l'autre, étonné. Ce n'est plus le normal ou l'anormal qui devient sujet d'investigation pour le chercheur, mais leur différent contenu normatif et représentatif. Au-delà des marques et des stigmates, il existe le langage les prenant en compte comme différences malvenues. Comme constitutif d'un signifiant, cette parole rend davantage palpable ces dissemblances visibles et elle touche les consciences avec force.

En l'absence même d'une réalité visible de la différence, elle joue un rôle prégnant. Goffman dira que : « le stigmate représente un certain type de relation entre l'attribut et le stéréotype²⁹⁸ »²⁹⁹. Cette relation trouve tout son sens dans le langage qui dit ce qu'est l'attribut et de quoi il est affecté : « c'est la grammaire du stigmate ». Préjugés et stéréotypes ne sont pas en soi répulsifs ou négatifs, seule se manifeste l'intensité que voudrait lui donner la construction sociale qui est à problématiser. Du dosage significatif d'une utilisation du stigmate, perçu comme préjudiciable, dépend le volume d'actions ou d'effets à la fois sur le stigmatisé et sur les relations qu'il aura avec l'altérité.

C'est ainsi que les préjugés sociaux à l'égard d'une minorité ethnique apparaissent ou prennent une ampleur considérable dans des situations de crise sociopolitique. Chacun réagit alors face à la forme qui n'est pas la sienne non pas telle qu'elle est nécessairement, mais telle qu'elle apparaît dans son imaginaire et dans le discours sur la forme différentielle stéréotypée et préjugée. Le discours sur l'altérité justifie son « non-être » et l'affecte d'anomie virtuelle ou réelle. Le message prend alors la

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Stéréotypes : « ensemble de croyances relatives aux caractéristiques d'un groupe » (Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 28.). Les stéréotypes consistent souvent à définir ou à caractériser ce qu'un groupe de personne fait par ce qu'il est. « Les noirs sont des paresseux ». « Il a un effet de croyance fondé sur un consensus au sein des groupes. Son caractère consensuel s'expliquerait par le processus de catégorisation sociale qui est à son origine. Car il est le résultat de l'accentuation des similitudes intragroupes » (*Ibid.*)

²⁹⁹ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 14.

forme de ce que Goffman appelle « la théorie ou l'idéologie³⁰⁰ du stigmaté ». Elle se caractérise comme la construction d'un tissu de langage qui sert à rationaliser une anomie. L'objectif consiste à présenter l'autre comme une « pathologie »³⁰¹. En somme, le lien social pour être efficace a besoin de passer par un double processus d'intégration des forces convergentes et répulsives. La démarche intégratrice ne doit pas se fixer comme objectif une assimilation unique des énergies convergentes. Celles-ci renforcent le lien ; la dissonance qui semble le diminuer a pour source la rigidité des frontières et les limites posées autour des formes et catégories. Elles tendent à faire du semblable et de la dissemblance des cadres uniques sans possibilité de plasticité. L'une des propriétés de la frontière catégorielle est de protéger mais elle induit aussi des tendances au développement des sentiments belligères. Ceux-ci seraient le résultat de la fixation de chacun dans sa forme. Le phénomène se manifeste dans les messages suivant : « Je suis unique alors soit tu es comme moi soit tu es contre moi. » « Tu es différent alors il n'est plus possible qu'un pont s'établisse avec toi. » En l'absence du lien comme concept fluide, dynamique, la cohésion devient exclusion de ceux qui ne sont pas comme soi. Le sectarisme catégoriel, qui en découle, contribue souvent au développement des sentiments extrêmes du groupe.

Les identités partagées, nécessairement labiles

« *La libido sciendi* et la construction scientifique sont aussi une construction sociale de la réalité »³⁰² ; « N'ignorons pas qu'un champ épistémologique voue toute mise en question de l'objectivisme à apparaître, comme une réhabilitation du subjectivisme »³⁰³.

³⁰⁰ L'idéologie à l'origine « désigne[rait] un corpus d'idées fausses, coupées des réalités concrètes, défendues avec une inclination, voire une passion dogmatique » (Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 323-324.) « Par idéologie, on entend ici des ensembles structurés de croyances et de représentations relatives à l'organisation sociale et politique [...elle] vise à légitimer (ou invalider) des institutions et des pratiques, contribuant ainsi à mobiliser des soutiens (ou des résistances) » (Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 81-82, et *op. cit.*, pp. 326-332.) C'est un « ensemble structuré de représentations du monde social qui fonctionne à la croyance (politique) et à la violence (symbolique) » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 787.) Elle peut devenir un « stupéfiant, une drogue capable d'annihiler, le sens des réalités éthiques : [c'est ce qui peut permettre de tuer le « cafard de Tutsi » sans remord] au contraire, cela devient un devoir moral positif ». (Corey Robin, *op. cit.*, pp. 146-149), reprenant une analyse arendtienne de l'idéologie autour du personnage d'*Eichmann*.

³⁰¹ « Un responsable, un péril, classé, définit... » (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 24.)

³⁰² Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 96.

Le titre ci-dessus a le souci de rendre compte des identités partagées dans la démarche méthodologique de Berger et Luckmann. Il s'agit en effet, de présenter les identités partagées comme une *construction sociale*³⁰⁴ qui oscille entre identités partagées vues comme un objet et les identités partagées en tant que sujet.

Enfin, ce titre est un prologue à celui qui va suivre, consacré aux identités partagées comme production intersubjective. C'est aussi une conclusion aux thèmes abordés précédemment.

L'œuvre de Peter Berger et Thomas Luckmann est à situer dans *the sociological understanding of "reality" and "knowledge" falls somewhere in the middle between that of the man in the street and that of the philosopher*³⁰⁵. Notre objet de recherche cherche à échapper à l'autisme. Autrement dit, il ne faut pas l'enfermer dans « la pureté scientifique qui tend à réduire la connaissance³⁰⁶ à la science »³⁰⁷. Car les identités partagées comme réalité³⁰⁸ sociale sont en perpétuelle construction. Elles sont à percevoir dans la perspective d'une réalité qui ne dépend pas de nous (Durkheim) et qui est fluctuante, dynamique au gré des représentations et des contextes³⁰⁹ : « ce qui est *réel* pour un moine tibétain peut ne pas être *réel* pour un homme d'affaires américain. La connaissance du criminel diffère de celle du criminologue »³¹⁰. Comme l'énonce Simmel :

« De même que les formes sociologiques s'expriment dans un nombre infini de contenus, ces formes sont elles-mêmes l'élaboration de fonctions fondamentales psychiques plus profondes, plus générales. Partout la

³⁰³ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 225.

³⁰⁴ Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*

³⁰⁵ Michel Maffesoli, Préface, Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. II.

³⁰⁶ Par connaissance, il faut entendre ici « la certitude que les phénomènes sont réels et qu'ils possèdent des caractéristiques spécifiques » (Peter Berger Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp.7-8.)

³⁰⁷ Michel Maffesoli, Préface, Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. III.

³⁰⁸ Par réalité il faut entendre « une qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté » (Peter Berger Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 7.)

³⁰⁹ À ce propos, Berger et Luckmann, citent Durkheim et Weber, *Règles de la méthode sociologique et Wirtschaft und Gesellschaft (Économie et société)*, en affirmant que : « leur vision de la construction doit beaucoup à Durkheim (*La première règle, qui est la plus fondamentale, est : considérez les faits sociaux comme des choses*) et à son école dans la sociologie française. Ils ont toutefois modifié la théorie durkheimienne de la société en introduisant une perspective dialectique dérivée de Marx et en insistant sur la constitution de la réalité sociale au travers de significations subjectives issues de Weber (à la fois pour la sociologie dans le sens actuel et pour l'histoire, l'objet de la connaissance est la totalité subjective des significations de l'action). La société, en effet, possède une dimension artificielle objective. Elle est construite grâce à une activité qui exprime un sens subjectif » (Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 27 et 29.)

³¹⁰ Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 10.

forme et le contenu ne sont que des concepts relatifs, des catégories de la connaissance en vue de maîtriser les phénomènes et de les organiser intellectuellement : si bien qu'une même chose se présentera comme une forme dans une relation, vue d'en haut en quelque sorte, alors que dans une autre, vue d'en bas, il faudra la définir comme un contenu »³¹¹.

La validité des identités partagées dépend de leur capacité à apparaître en tant que variables épistémologiques et empiriques construites. Elles sont élaborées autour des formes et des catégories de représentations de la société qui les abrite. Ce qui est vrai pour le chercheur, ou le devient après une analyse scientifique, peut s'avérer totalement faux pour le « citoyen anonyme », interrogée au cours de nos entretiens empiriques. Ce que nous savons est un *a priori* de notre expérience personnelle laquelle fournit sa norme de sens.

Une règle, bien qu'elle soit relative à une situation socio-historique particulière, apparaît à chacun comme un moyen de regarder le monde : « c'est la vision du monde relative »³¹². Nous ne voyons pas l'autre simplement comme un individu, mais comme un collègue, un camarade de régiment ou de parti, bref comme un habitant du même univers particulier que nous. Cette condition inévitable, tout à fait automatique, est, dans notre représentation de l'autre³¹³, l'un des moyens de donner à sa personnalité et à sa réalité la qualité et la forme requises³¹⁴. La connaissance qu'on a de l'objet doit être insérée comme « réalité » de notre vie quotidienne³¹⁵. Aussi, trois éléments deviennent prépondérants : comment chaque acteur se construit sa réalité du partage ; comment il entretient le rapport entre ce qu'il vit avec les autres. *In fine*, sa représentation du partage constitue l'ultime pièce. Ce que je pense partager avec les autres aujourd'hui, peut au regard des

³¹¹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 437.

³¹² Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 17.

³¹³ Représentation de soi comme représentation de l'autre devient dans la relation entre « Soi et les Autres, une sorte de kaléidoscope : selon les conditions de lumière et les mouvements qu'on lui imprime, elles agencent des particules – espace, temps, pratiques culturelles, modalités de la vie sociale ordinaire – en arrangements successifs. » (Denis-Constant martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 123.)

³¹⁴ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 70.

³¹⁵ Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 26.

contingences évoluer, non pas seulement de mon point de vue, mais aussi de celui de ceux avec qui je le partage. En sortant du contexte du moment, ce que j'appelle identité partagée, ou ce qui l'est pour moi, peut ne plus prévaloir. Ce qui prévaut, ce sont les représentations du partage acquises et approuvées socialement. Leur structure assure la « distribution » sociale de la connaissance des valeurs collectivement partagées, leur relativité et leur pertinence pour un environnement social concret d'un groupe concret dans une situation historique concrète³¹⁶.

En appliquant ce cadre analytique à notre terrain, il s'agit d'abord, au regard des différentes présentations théoriques des identités partagées, de les poser telles qu'elles sont disponibles pour le sens commun³¹⁷ du « citoyen anonyme » de notre terrain de recherche. Il s'agit ensuite de percevoir comment les identités partagées structurent les représentations de chacun dans sa représentation de l'autre dans la vie quotidienne³¹⁸.

Fluidité identitaire

Cette démarche s'inscrit dans celle de Jean-Loup Amselle, dans *Logiques métisses*. Cet ouvrage a pour problématique générale le refus de l'enfermement dans des logiques statiques. Il refuse d'adopter des grilles de lecture comme l'ethnique figé³¹⁹ dans l'histoire, l'interprétation et la compréhension de certaines réalités. Mais il conserve l'idée que la réalité de l'ethnique fasse l'épreuve du sens commun, de ceux qui sont victimes ou auteurs d'ethnicisme. En d'autres mots, cet ouvrage n'est pas un adieu à l'anthropologie comme science de la réalité de l'ethnique mais tout au contraire une proposition de renversement de perspective³²⁰. Il vise à montrer que les catégories d'identification et de représentation d'un groupe ou d'un espace et même des individus sont très

³¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Pour dire la même chose en utilisant plusieurs autres thèmes qui en rendent compte, la fixation de formes (Simmel) en des types (Berger, Luckmann) catégoriels a pour but de réifier – on reviendra sur ce thème dans la partie sur la reconnaissance – de sorte que « l'identification totale de l'individu [ou ce qui le caractérise] à des types [formes ou catégories] soient socialement déterminés. L'individu est alors appréhendé comme ce type et rien d'autre... cette appréhension pouvant être accentuée positivement ou négativement. Par exemple, l'identification de *Juif* peut être réifiée de la manière pour l'antisémite et pour le Juif lui-même, à la différence que l'un accentuera l'identification positive et l'autre négativement » (Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 126.)

³²⁰ Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris : Payot, 2009, p. 9.

dynamiques et fluctuantes. Elles évoluent suivant les contextes et les enjeux et les interactions du moment.

La labilité des identités partagées est l'exercice d'un regard proche et éloigné sur leur contenu soumis à une réalité mouvante³²¹. Ainsi donc, on pourra dire par exemple, que « le *peul* étant une production sociale, il n'est pas possible d'assigner un référent unique à cet ethnonyme, il existe, en effet, autant de sens du terme *peul* qu'il est de réalisations effectives de la *fulanité* »³²².

Il est impossible de construire définitivement une catégorie, aussi réelle qu'elle soit, sans intégrer les processus subjectifs fortement chargés de sens. L'expérience subjective des identités partagées, dans la vie de tous les jours, devient importante dans la signification que chaque acteur donne aux échanges de partage : c'est l'édification intersubjective des identités partagées par le monde du sens commun³²³. Les identités partagées comme objet réel, existant en dehors de la volonté des individus ne s'épuisent pas totalement par leurs présences immédiatement perceptibles. Elles embrassent également ce qui n'est pas présents ici et maintenant : « l'expérience des [identités partagées] se fait aussi au quotidien en termes de différents degrés de proximité et d'éloignement, à la fois dans le temps et dans l'espace »³²⁴. À l'intérieur de ceux-ci, se retrouvent des individus qui vivent une proximité d'échange, qui rend inéluctable l'interaction. Ils structurent l'interférence des sens que chacun donne au partage. En étant avec les autres, il est dès lors impossible que mes actions et celles des autres ne jouissent d'une réciprocité. Je ne peux pas exister dans le monde de la vie quotidienne sans interagir et communiquer continuellement avec les autres. Les identités comme réalités partagées se présentent ainsi à chacun comme réalité intersubjective modifiée au cours de l'échange social suivant l'œil et l'ouïe de chacun. Par conséquent, chacun aura sa perspective de la réalité de ce qui est partagé par identification.

³²¹ Jean-Loup Amselle, *op. cit.*, p. 10.

³²² *Ibid.*, p.75.

³²³ Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 32.

³²⁴ *Ibid.*, p. 35.

Les identités partagées sont en perspective *inter* car il « existe une correspondance continue entre mes significations et celles des autres avec qui je partage [le même pays, la même nation, les mêmes valeurs] »³²⁵. Les échanges entre significations sont censés faire évoluer l’appréhension qu’ont à la fois le « citoyen anonyme » et le scientifique qui vise la cohérence intellectuelle³²⁶. Cela aboutit à un renouvellement des stocks de connaissance sur une catégorie, une forme ou type dans le processus interactionnel que produit la rencontre au quotidien entre acteurs. Ceci impliquant cela, le regard que l’acteur scientifique porte sur ces catégories, types et formes, ne peut échapper à l’influence de cette rencontre. Au cours de celle-ci, souvent la subjectivité des uns et des autres se manifeste et au bout l’intersubjectivité règne.

Aussi, comme dit Durkheim,

« en même temps qu’elle est transcendante, par rapport à nous, la société nous est immanente et nous la sentons comme telle. En même temps qu’elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu’elle ne peut vivre qu’en nous et pour nous ».

Ici s’annule presque complètement la critique du psychologisme qu’il adresse ailleurs à Simmel. L’auteur des *Règles de la méthode sociologique* dans cet extrait reconnaît un tant soit peu la place de l’individu dans la construction de la société et aussi cette interaction entre individu et société. Le fondateur de la sociologie française contemporaine poursuit :

Ainsi vouloir la société, c’est, d’une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse ; mais c’est en même temps nous vouloir nous-mêmes. Nous ne pouvons vouloir sortir de la société, sans vouloir cesser d’être hommes »³²⁷.

Par surcroît, ce sociologue estime que :

³²⁵ *Ibid.*, p. 37.

³²⁶ Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. IV.

³²⁷ Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*. (le sociologue), Paris : PUF, 1974, pp. 74-75.

« L'individu est une partie intégrante de la société où il est né ; celle-ci le pénètre de toutes parts ; s'en isoler et s'en abstraire c'est se diminuer soi-même »³²⁸.

L'être humain est pénétré par la société mais la pénètre tout autant. L'oublier revient alors à nier le commerce typiquement symbolique auquel tout être social est en quelque sorte appelé.

1.1.2.3. Les identités partagées, une interaction productrice de sens

Pour nous, partager ou ne pas partager, lier ou délier, former ou déformer sont une multitude d'options d'actions qui dépendent et s'inscrivent dans la manière dont chacun se représente.

L'action s'inscrit dans un réseau de relations humaines. Cela a pour effet de la soustraire à la maîtrise d'une seule personne, formant ainsi le tissu d'une histoire partagée³²⁹. Nos actions et nos sentiments sont souvent stimulés par le comportement des autres humains aussi bien que par les objets extérieurs³³⁰. Nous nous engageons avec d'autres hommes dans une co-existence, en une action à la fois pour, avec et contre eux. Nos actions réciproques nous signifient *in fine*, la tendance à la constitution d'une unité, d'une société.³³¹

Le choix de ce titre et les sous-titres qui le composent s'inscrit dans la dynamique d'une présentation des identités partagées comme réalité « du théâtre de la vie sociale »³³². L'approche microsociologique des identités partagées est au centre de ces développements.

Ils sont fondés sur l'hypothèse selon laquelle la vie en société ou la constitution d'une société dépend également des relations de contacts, de proximité entre acteurs sociaux qui se renouvellent au jour le jour. La société ne peut être

³²⁸ Émile Durkheim, « La philosophie dans les Universités allemandes » (1887), in *Fonctions sociales et institutions*, Éditions de Minuit, Paris : 1975, p. 465.

³²⁹ Jean-Claude Poizat, « L'invention d'une politique non souveraine : Arendt et l'espoir européen », in Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Muhlmann et Étienne Tassin, *op. cit.*, p. 254.

³³⁰ Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, livre II, p. 129.

³³¹ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 121-122.

seulement l'ensemble complexe des individus et des groupes unis dans une même communauté politique. Il y a aussi société partout où des hommes se trouvent en réciprocité d'action et constituent une unité permanente ou passagère³³³. Autrement exprimé, la cohésion sociale ou la désintégration d'une société se joue également dans la réciprocité des relations que les individus qui la composent entretiennent entre eux. « Pour Simmel toute cohésion sociale repose principalement dans l'interaction ou dans le rapport à autrui »³³⁴. Le rôle du chercheur qui s'interroge sur les questions de sociologie politique, est aussi d'investiguer les relations duelles. Celles-ci rendent compte aussi du type de lien qui unit les individus. Dans un ensemble complexe, la relation entretenue avec celui qui n'est pas comme nous configure la cohésion sociale. Dans cette perspective, la société n'est plus uniquement une entité *a priori*, une totalité substantielle c'est aussi « une [Formung Simmelienne] qui émerge d'un acte de configuration, comme le résultat d'un processus d'assemblage et de liaison d'éléments hétérogènes qui fait apparaître une totalité intelligible, différenciée et individuée »³³⁵.

Pour l'interactionnisme, les échanges³³⁶ qui se développent au sein de la société définissent le groupe. La nature des interactions immédiates est à l'origine du groupe en tant qu'entité active. C'est l'échange, la communication qui est génératrice du groupe³³⁷. Les relations interactionnelles, qui sont la trame de la vie sociale et dont la forme spéciale détermine le caractère du groupe, s'exercent souvent de façon réciproque.

La société pose les normes et définit les cadres des variables identitaires partagées. Mais les échanges interactifs entre individus au quotidien peuvent très souvent lui échapper. Parfois, ils font vivre les normes et les cadres. Normes et institutions définissent les règles et à la limite, le cadre de ce qui doit être. Néanmoins, elles ont du mal à influencer totalement et de façon absolue les rencontres

³³² Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, *op. cit.*

³³³ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 173.

³³⁴ Marine Xiberras, *op. cit.*, « L'étranger de Simmel », p. 55.

³³⁵ Louis Quéré, « La vie sociale est une scène », in Issac Joseph et al, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1989, p. 50.

³³⁶ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 65.

³³⁷ *Ibid.*, p. 66.

interpersonnelles, les échanges entre individus. Dès lors, coexistent les représentations institutionnalisées et les dynamiques des échanges.

La représentation interactive

« L'espace social m'englobe comme un point.
Mais ce point est un point de vue »³³⁸.

En premier lieu, nous tenons à préciser que le cadre dans lequel nous posons ici les identités partagées comme relevant des rapports interactionnels, est imprégné de trois courants de pensée.

- a. Un interactionnisme symbolique, inspiré de l'école de Chicago représenté par les idées meadiennes.

C'est un interactionnisme fondé sur une philosophie pragmatiste qui appréhende l'interaction non pas d'abord comme un ordre de faits parmi d'autres mais comme un transcendantal³³⁹, communicationnel et intersubjectif³⁴⁰.

- b. Une forme d'intersubjectivité phénoménologique.

Elle est présente d'une certaine manière chez Weber à travers le lien social vertical³⁴¹ autour des notions d'esprit, de croyance, de charisme. Toutefois, nous n'allons pas jusqu'à la question de l'autorité et de la domination du chef.

- c. Un interactionnisme qu'on qualifiera de goffmanien.

« L'interaction, en tant que détermination réciproque d'actions et d'acteurs, [est] traitée comme un phénomène en soi, demandant à être observé, analysé, décrit [de façon instantanée et immédiate] c'est-à-dire qu'elle peut être traitée comme réalité positive, se réclamant d'une approche scientifique »³⁴².

³³⁸ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 28.

³³⁹ Une réciprocité transcendantale supposerait qu'elle est déniée de choses sociales et se résumerait à la mutualité sujet-sujet, une réciprocité uniquement intersubjective qu'on ne pourrait appréhender comme un fait social au sens durkheimien du terme.

³⁴⁰ Louis Quéré, *op. cit.*, p. 50.

³⁴¹ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 64.

³⁴² Louis Quéré, *op. cit.*, p. 50.

Pour Goffman, le type d'interaction qui fonde la relation sociale est l'interaction sujet-situation³⁴³. La situation résulte de ses caractéristiques objectives mais par-dessus tout de la signification que le sujet lui attribue.

L'identité en scène

Les identités partagées seront posées dans la relation interactionnelle, à la fois comme symbole transcendantal et comme objet concret à isoler et à étudier comme tel. Les identités partagées seront donc appréhendées dans un premier temps, à la fois dans le sens goffmanien de l'interaction face-à-face³⁴⁴, c'est-à-dire celle qu'occasionnent les contacts, les rencontres au quotidien au marché, dans la rue, dans la relation aux voisins différents. La position de Goffman pose l'interaction comme un problème de contacts, d'actes, de paroles, de postures, de gestes, d'images reçue ou renvoyée, de représentation, de gestion ou d'ordonnement d'une coprésence corporelle³⁴⁵.

Dans un deuxième temps – l'idée n'est pas ici de contredire Goffman ou d'aller à l'encontre de sa façon de poser l'interaction – l'interaction sera appréhendée en termes d'intercompréhension, d'adhésion réciproque à des symboles et valeurs, de reconnaissance intersubjective, d'intégration de buts dans une visée commune³⁴⁶ à l'intérieur « d'un acte social complet »³⁴⁷. Goffman récuse cette position en situant l'interaction uniquement comme une problématique scénique liée au contact. Si l'on concède à Goffman sa position qui est tout à fait légitime, faut-il oublier pour autant que dans le contact et la rencontre, se positionnent également un stock de

³⁴³ La situation implique : « les conditions objectives en fonction desquelles l'individu ou le groupe doit agir, c'est-à-dire la totalité des valeurs économiques, sociales, religieuses, intellectuelles, qui à l'instant affectent directement ou indirectement le statut conscient de l'individu ou du groupe ; les attitudes préexistantes de l'individu ou du groupe qui, à cet instant, ont une influence sur son comportement ; la définition de la situation, c'est-à-dire *la conception plus ou moins claire conditions objectives et la conscience des attitudes* » (Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 66.) La problématique de la situation suppose également autour de Goffman, « la circonscription de la place limitée que la communication, entendue comme échange explicite d'informations, occupe dans l'activité sociale... La situation cherche [donc] à dévoiler les lois qui structurent les contingences façonnant [ainsi] l'interaction de face-à-face... Celle-ci devient comme une arène de conduite, et pas simplement d'expressivité et de communication... Elle est envisagée dans son immédiateté comme un projet analytique... qui ne cherche plus à rendre compte de l'émergence de la réalité du monde social, mais la compréhension des règles qui régissent l'élaboration en acte du jugement pratique » (Albert Ogien, « La décomposition du sujet. Les lois de la situation », *Le parler frais d'Erving Goffman, op. cit.*, pp. 103-104.)

³⁴⁴ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 9.

³⁴⁵ Louis Quéré, *op. cit.*, p. 53.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ George Herbert Mead, *op. cit.*, p. 11.

connaissance, de représentations, de symboles et valeurs dont l'origine échappent à l'immédiateté de l'acte de réciprocité³⁴⁸ ?

Chacun sur scène est quelque peu préalablement chargé d'éléments affectif, émotionnel, existant en dehors de l'acte rationnel que constitue la présence de l'autre interactant. Le sens que je donne à l'autre avec qui je suis en situation d'interaction est certes déterminé d'une part par ses composantes objectives, mais d'autre part il résulte d'un contexte idéologique subjectif qui cadre l'échange que j'entretiens avec lui. En outre, « dans sa théorie de l'ordre expressif Goffman étend à la gestion de la coprésence corporelle les acquis de la théorie meadienne de la communication par le langage »³⁴⁹.

Pour rendre compte de façon empirique ce qui précède, une observation participante sera de mise. Le chercheur est en droit de se demander : et si la paix et la stabilité se jouaient au quotidien dans les relations les plus banales que chacun a, vis-à-vis de l'autre qu'il a en face de lui ? Ainsi, l'instabilité (telle que certaines thèses de science politique la situent dans les structures étatiques) et l'incapacité (dans le cas de l'Afrique) à se prendre en charge s'expliquent aussi dans les relations de coprésence, dans l'image que chaque acteur se renvoie, dans la signification des rapports quotidiens. Les guerres civiles seraient alors des guerres d'images, de sens, d'expression significative, de perception mutuelle³⁵⁰.

Les relations syntaxiques qui unissent les actions de diverses personnes mutuellement en présence³⁵¹, peuvent elles aussi expliquer le déclenchement d'hostilité, comme elles peuvent expliquer pourquoi les interactants vivent en paix. Si la réalité des identités partagées est sociale dès le départ, elle est réalité d'une situation que je partage nécessairement au moins avec une autre personne. On est citoyen d'un pays, on partage le même drapeau. Mais nonobstant cette réalité parlante du partage, une ne se manifeste que dans la situation de face-à-face où

³⁴⁸ Serge Tchakhotine, *op. cit.*, p. 77.

³⁴⁹ Louis Quéré, *op. cit.*, p. 54.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 56.

³⁵¹ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 8.

autrui et moi se présentent dans un présent frappant, réel³⁵², dans lequel seront éprouvés similitudes et différences. En bref, l'action sociale, et plus précisément celle de l'individu en situation d'interaction, s'insère dans une perspective, un processus, psychosociologique.

La représentation comme approche psychosociologique de la mise en relation sociale, a été aussi une préoccupation d'auteurs qui ne sont pas nécessairement les classiques dont nous nous réclamons depuis. La notion de représentation, comme interaction et production de sens entre individus duels ou bien de façon large, structure les recherches de Serge Moscovici dès 1961³⁵³.

L'identité représentée

Ses recherches ont permis de définir une orientation de recherche en psychologie sociale particulièrement féconde. Elle permet d'analyser et de comprendre les processus d'interactions individuels, mais aussi comment les groupes d'interactions peuvent se percevoir. Serge Moscovici propose d'aller au-delà des approches béhavioristes et du principe consistant à séparer le sujet et l'objet. Selon lui, il n'y a pas de coupure entre l'univers extérieur et l'univers intérieur de l'individu (ou du groupe). Le sujet et l'objet ne sont pas foncièrement distincts. Se représenter quelque chose, c'est se donner ensemble, indifférenciés, le *stimulus* et la réponse. Celle-ci n'est pas une réaction à celui-là, mais, jusqu'à un certain point, son origine³⁵⁴. En se positionnant ainsi, Moscovici fait de la réalité objective qu'exprime chaque interactant dans la relation, une réalité qui n'est objective que parce que représentée dans une certaine mesure. Car, elle est à priori appropriée et intégrée dans un processus cognitif par l'individu ou le groupe qui entre en relation. Moscovici affirme alors qu' : « objectiver, c'est résorber un excès de significations en les matérialisant »³⁵⁵.

³⁵² Peter Berger, Thomas Luckman, *op. cit.*, p. 44.

³⁵³ Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public, Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris : PUF, 1961. Il affirme à la page 39, que « les représentations sont des entités presque tangibles. Elles circulent, se croisent et se cristallisent sans cesse dans une parole, un geste, une rencontre, dans notre univers quotidien. La plupart des rapports sociaux noués, des objets produits ou consommés, des communications échangées en sont imprégnés ».

³⁵⁴ Serge Moscovici, Préface Claudine Herzlich, *Santé et maladie, analyse d'une représentation*, Paris : EHESS, 1996.

³⁵⁵ Serge Moscovici, cité par Denise Jodelet, « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », in Serge Moscovici (Dir.), *Psychologie sociale*, Le psychologue, Paris : PUF, 1997, p. 371.

L'interaction et la représentation qui va avec sont assujetties à la fois à l'ici et au maintenant mais également à un ailleurs des images et symboles échappant à l'instantanéité de la relation du moment. Autant dans la coprésence se joue la relation, autant dans la situation de décodage et d'interprétation du regard, des gestes de l'autre, l'individu dispose déjà à priori, d'une image de ce que doit être la situation. Bien souvent, avant même le début de l'interaction, elle est déjà déterminée voire prédéterminée par le système de représentation³⁵⁶. Ainsi, le stock de connaissances socialement partagées et les messages qu'envoient les autres individus en interaction nous amènent à construire une représentation à leur sujet³⁵⁷. Elle peut être celle du moment, ou confirmer celle déjà enregistrée et stockée. Le présent de l'interaction, tout comme ce de quoi chaque membre de la relation est chargé, ont alors un impact sur les représentations³⁵⁸.

À ce sujet, l'interaction comme objet perceptible a aussi un niveau de sens qui est processuel, différemment exprimé par les auteurs. Ainsi, à la suite de Simmel, dans toute interaction, nous procédons à un éclatement des événements de la conscience sous forme de représentation et ensuite nous les posons comme les mouvements et les combinaisons de celle-ci. Pour ce penseur, ce processus n'est pas imposé par la nature des choses comme cela est souvent pensé. Le résultat est l'aboutissement de la décomposition :

« un processus de flux continu en éléments violemment distingués les uns des autres³⁵⁹ ; les contenus de ce processus qui nous sont donnés uniquement sous la forme de notre conscience deviennent en quelque sorte des êtres substantiels, dotés d'énergies qui agissent. [L'être substantiel, semble absent dès le départ. Car] il est symbole et image soumis à des catégories qui ne sont pas données avec lui »³⁶⁰.

³⁵⁶ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 13.

³⁵⁷ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 92.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 93.

³⁵⁹ « C'est dans cette distinction que se constituent les rapports intellectuels et esthétiques, de sympathie et d'antipathie envers les autres hommes, et... la formule de leur développement, leur intensité et leur histoire ultérieure. » (Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 159-160.)

³⁶⁰ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 738.

Dans une interaction, autant tout homme est pour nous une représentation ; de même, dans une certaine mesure, toute représentation devient pour nous un homme. L'unité de l'individu en relation tout comme celui de la société, immédiatement insaisissable et inexprimable pour autrui, se révèle en ceci que l'âme est l'image de la société et la société l'image de l'âme³⁶¹. Cette image est, pourtant, dans l'interaction ce qui « formera ou déformera » l'autre qu'on a en face de nous. Sans réduire la formation ou la déformation à un mirage ou une erreur de vision, relative à une expérience incomplète aux préjugés favorables ou défavorables, Simmel écrit que le *Formung*³⁶² n'est que :

« la modification du principe de la nature de l'objet réel. [Ce qui n'est pas en soi un vice dans l'interaction. Car], ne nous est-il pas difficile de cerner complètement une individualité, est différente de la nôtre. La représentation de l'âme différente dépendant toujours de la ressemblance avec elle.»³⁶³

Toute représentation peut avoir sa raison d'être. Sa détermination dépend du positionnement³⁶⁴, de la distance qu'occupe chaque acteur de la relation d'interaction. Ainsi se révèlent des formations ou des déformations variant à chaque fois que les interactants changent de distance³⁶⁵. Plus les interactants se rapprochent, se sentent proches ou éloignés et plus l'objet représenté peut être connu, reconnu ou méconnu. Au-delà de la coprésence, c'est-à-dire du contact (Goffman) comme producteur d'interaction, la position et la distance jouent aussi un rôle dans la réciprocité. Elles sont susceptibles de faire évoluer les représentations ainsi que la relation interactive. La connaissance que j'ai de

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 738-739.

³⁶² À cet effet, Pierre Bourdieu nous dit aussi que « le travail symbolique et de représentation consiste à mettre une forme et à mettre en formes » (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p.182). La mise en forme serait alors aussi un processus « intellectuel, fait après coup, de la réalité immédiatement donnée, que nous constituons en fonction d'une habitude prise qui va de soi et en vertu de la nature des choses. Ce procédé est, si l'on veut, tout aussi subjectif, mais, parce qu'il fournit le tableau de connaissance valable, tout aussi objectif que la synthèse du donné » (Georg Simmel, *op. cit.*, p.88).

³⁶³ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 68.

³⁶⁴ Lire également à ce sujet, Pierre Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris : Éditions du Minuit, 1979.

³⁶⁵ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 88.

l'objet³⁶⁶ en face de moi ou à distance peut être actualisé. Comme outil social d'interprétation des situations³⁶⁷ dans lesquelles se trouvent les interactants, les représentations vont faire évoluer la relation en apportant d'autres éléments de perception réciproque. Si donc pour Goffman, l'interaction est coprésence, chaque rencontre permet une réactualisation du stock de connaissances réciproques³⁶⁸.

Identité et communication

De la perception sensorielle³⁶⁹ au sens de la perception, il n'y a qu'un pas. C'est celui de l'échange communicationnel entre deux points sociaux qui sont ou deux individus ou bien deux groupes. C'est un extérieur qui cherche à parler à un intérieur et *vice-versa*. Qu'est-ce qui donne sens à l'interaction et qui n'est pas directement perceptible comme objet, mais qui n'en demeure pas moins sujet intellectuellement appréhendable ?

« La lutte que nous voyons se dérouler hors de nous, ne nous devient accessible pour ainsi dire que lorsque les relations de nos représentations nous la figurent intérieurement : la représentation de la lutte est souvent une lutte des représentations »³⁷⁰. Le langage permet un va et vient incessant entre mon intérieur et l'objet concret que mon intérieur se représente. Ainsi, l'extérieur s'exprime à travers l'intérieur, mais aussi l'intérieur à travers l'extérieur, en alternance mais parfois en concomitance³⁷¹. Dit autrement, l'extérieur me parle et parle à mon vis-à-vis. Ce qui nous est extérieur ne devient processus que dans la communication, la projection sur la scène concrète de nos mouvements subjectifs psychiques. La détermination de l'objet avec lequel j'entre en contact, passe ainsi par l'accent, les significations dont mon intériorité le munit³⁷².

³⁶⁶ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 93.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 120.

³⁶⁸ Jean-Claude Deschamps, et al, *L'identité sociale, la construction de l'individu dans les relations entre groupes*, Grenoble : PUG, 2009, pp. 211-212.

³⁶⁹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 629. Une interaction est aussi fondée sur nos impressions sensorielles. Voir aussi : la problématique de l'œil et de l'ouïe (Georg Simmel, *op. cit.*, p. 632.) ; la question de la face avec Erving Goffman, *op. cit.*, p. 9.

³⁷⁰ Georg Simmel, *op. cit.*, pp.737-738.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

Le langage se situe ici dans un contexte où ce qui permet de dire que l'autre communique avec moi n'est pas nécessairement saisissable immédiatement. Il est de ce que Mead a appelé « l'interactionnisme symbolique »³⁷³. Celui-ci a permis un tournant décisif dans la compréhension de l'intériorisation de la réalité sociale comme le soulignent Berger et Luckmann³⁷⁴. George Herbert Mead intègre l'individu dans un ensemble appelé société, dont il fait partie seulement via son initiation au langage social. Par l'interaction langagière, l'être social (l'individu) intériorise, intègre inconsciemment, les normes de cette société. Il devient le moment émergent du processus de communication, impliqué comme partenaire dans la réalisation d'actes sociaux, en vue d'objets sociaux, distribués sur plusieurs pôles d'action et de passion³⁷⁵.

S'il y a une préoccupation centrale et constante, comme les commentateurs Cefai et Quéré le soulignent dans la présentation de l'œuvre posthume de Mead, elle concerne « le problème de l'esprit et la conscience de l'individu en relation avec le monde et la société »³⁷⁶. S'il existe une approche paradigmatique propre à Mead, elle a été conduite par sa conception de « l'acte complet » ou de « l'acte intégré », associant la subjectivité, les émotions, la conduite, l'action et la pensée qu'il ne dissocie pas de la société, de l'altérité et des objets³⁷⁷. Pour Mead, ce qui nous différencie des animaux est « la conscience réflexive » qui fait de chacun de nos « gestes vocaux » un langage entre deux « soi ». Pour converser comme les êtres humains, ils doivent être capables d'entrer dans le « commerce social et se mettre à la place des autres animaux en se saisissant eux-mêmes comme objets dans la perspective des autres »³⁷⁸. Seul, pour l'instant, l'homme est capable de se représenter et de représenter l'autre, de se percevoir, de percevoir l'autre comme une « conscience réflexive ». Lui seul peut donner sens à ce qui se dit et ce qu'il dit, tout en étant conscient de ce qu'ils ont un sens. Il peut donner des valeurs aux choses en les nommant. Ainsi, si l'animal se contente de manger, l'homme a la

³⁷³ Daniel Cefai, Louis Quéré, Introduction « naturalité et socialité du Self et de l'esprit », George Herbert Mead, *op. cit.*, p. 8.

³⁷⁴ Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 28.

³⁷⁵ Daniel Cefai, Louis Quéré, *op. cit.*, p. 6.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 24-25.

possibilité de rendre « tabou, sacrée la nourriture »³⁷⁹. En signifiant les choses, l'homme rend présent ce qui est absent. Il entre en relation symbolique.

La perception mutuelle ne peut produire des effets d'ordonnement des comportements que s'il existe dans le domaine des expressions des symboles signifiants³⁸⁰. Dans une interaction, le langage symbolique³⁸¹ n'est jamais absent. Il est comme un ensemble de symboles signifiants, c'est-à-dire un ensemble de gestes³⁸² que l'organisme utilise pour provoquer les réponses d'autrui³⁸³. Dans ce processus de stimulation, il n'y a souvent que des significations qui sont perçues par lui et par les autres. Pour que l'interaction se produise, le symbole doit avoir un sens commun pour tous les individus³⁸⁴. L'univers symbolique, composé des éléments gestuel, mimique, expression de sa présence et de celle des autres dans la relation, est conçu comme matrice de toutes les significations. C'est un lieu de conception et de production de sens commun généralement conventionnel³⁸⁵.

Une interaction devient donc parlante quand :

- a) le contenu des échanges déclenche les mêmes réactions chez les émetteurs et chez les destinataires,
- b) quand elle sert de base d'inférence dans le raisonnement pratique,
- c) elle assure une fonction spécifique dans l'organisation des rencontres³⁸⁶.

Au cours de celles-ci, l'une des problématiques majeures que soulève l'interaction est la défense de l'image et des symboles mis en jeu par chaque acteur. Dit autrement, l'interaction symbolique peut se dérouler aussi en dehors de toute

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁸⁰ Louis Quéré, *op.cit.*, p. 54.

³⁸¹ Le langage comme « mode d'expression symbolique », voir : Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 108-139.

³⁸² Le geste fournit aux acteurs d'une interaction, « des indications leur permettant non seulement d'identifier l'acte engagé [d'appréhender le processus d'échange en cours ou en marche] et d'anticiper la suite, mais aussi de susciter leur propre réponse » (Daniel Cefaï, Louis Quéré, *op. cit.*, p. 24.) Il est interaction, c'est-à-dire qu'il peut « à travers la partie de l'acte individuel qui appelle les réponses des autres, produire en lui les attitudes des autres » (George Herbert Mead, *op. cit.*, p. 369.)

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 141.

³⁸⁵ Michel Maffesoli, Préface, Berger et Luckmann, *op. cit.*, pp. II-III.

³⁸⁶ Louis Quéré, *op. cit.*, p. 55.

coopération. L'individu qui est en présence de l'autre est souvent, en quelque sorte, en relation dialectique pourvue d'une fin qui est de donner un contenu positif à son image et à ses symboles en interaction.

« C'est donc une motivation, celle d'avoir une identité positive, une image positive de soi, qui devient le moteur de la discrimination entre groupes lorsqu'on se situe du côté du pôle du comportement intergroupes et de la valorisation du soi par rapport à autrui du côté du pôle des comportements interpersonnels »³⁸⁷.

Le conflit qui peut surgir de ces motivations est souvent à mi-chemin, entre le rationnel et l'irrationnel. Chaque catégorie cherche à surplomber l'autre.

Si l'on considère la dialectique conflictuelle uniquement sous l'angle des images et symboles, les interactants sont tendanciellement des individus affectifs³⁸⁸. Autrement dit, ils demeurent des êtres motivés pour protéger leurs images et leurs symboles, que ce soient ceux qu'ils se font d'eux-mêmes ou des autres. Le besoin d'une image positive de soi³⁸⁹ pousse chacun à émettre un langage fortement dosé. Ces paroles favorisent l'affirmation et la reconnaissance de ce que chaque acteur est : un individu scénique capable de réfléchir et d'agir sans réfléchir, mais aussi de moduler ses actes et ses gestes suivant qu'il se trouve en présence d'un semblable ou d'un inconnu³⁹⁰.

En somme, l'interaction induit la mise en évidence du règne des images, d'un mécanisme par lequel s'associent les symboles et la recherche du sens³⁹¹ par les auteurs. Le langage, comme moyen de commerce social, permet à chacun d'entrer sur scène pour « vendre » une image, un symbole ou bien pour paraître, exister et surtout le faire savoir. L'objectif consiste à se faire accepter, à être reconnu. Dans

³⁸⁷ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 60.

³⁸⁸ George Herbert Mead, cité par Daniel Cefaï, Louis Quéré, *op. cit.*, p. 36.

³⁸⁹ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 60.

³⁹⁰ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 89.

³⁹¹ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, (le philosophe), Paris : PUF, 1976, p. 42.

le jeu de l'échange, tout individu pousse jusqu'au bout la mise en scène d'actes positifs³⁹².

Souvent, ce que les autres vont penser de lui est tout aussi important que l'image qu'il se fait d'eux, et doit se nourrir d'éléments favorables émis par eux. Quelle que soit l'image qu'on se fait des autres (positive ou négative, surtout négative), on attend, de leur part, que celle qu'ils ont de nous soit positive. Ainsi, dans une interaction, personne n'accepte d'avoir une face négative³⁹³. Même si des éléments objectifs lui assignent un contenu négatif, l'interactant aspire toujours à une reconnaissance. Car, de son point de vue ce sont les autres qui sont des « aveugles ». C'est ce que Simmel nomme : « Le jeu symbolique du royaume des ombres, dans lequel il n'y a pas de frictions, parce que les ombres ne peuvent pas se heurter les unes aux autres »³⁹⁴.

Le type d'interaction dépend de la gestion de l'échange et de la manipulation du contenu de chaque signifiant émis ou reçu : stabilisant/pacifique ou déstabilisant/conflictuel.

Identités partagées et reconnaissance³⁹⁵

Ainsi la question de l'identité se voit d'emblée mise en scène dans le discours de la reconnaissance.³⁹⁶

³⁹² Georg Simmel, *op. cit.*, p. 482.

³⁹³ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 9.

³⁹⁴ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 133.

³⁹⁵ Au-delà des sens donnés à la notion à travers les écrits de Ricoeur, Honneth, il faut entendre la reconnaissance comme dette comme pour Pierre Bourdieu dans *Raisons pratiques (op. cit.)* Une reconnaissance est un sentiment durable à l'égard de l'auteur de l'acte généreux, qui peut aller jusqu'à l'affection, l'amour. Le symbole qui va avec agit « comme une *force magique* : une propriété qui parce qu'elle répond à des *attentes collectives*, socialement constituées, à des croyances, exerce une sorte d'action à distance sans contact physique » (p. 187.) Autrement dit, mis à part le symbole lui-même, « les actes symboliques supposent des actes de connaissance et de reconnaissance, des actes cognitifs de la part de ceux qui en sont les destinataires. Pour qu'un échange symbolique fonctionne, il faut que les deux parties aient des catégories de perception et d'appréciation » (p.185). En entrant en contact, avec l'autre, ou en allant à la rencontre de l'autre, il y a échange, le commerce symbolique de Simmel), que Pierre Bourdieu (*op. cit.*, p. 182.), conçoit comme un paradigme s'opposant au donnant-donnant de l'économique en tant qu'il a pour principe non un sujet calculateur mais un agent socialement prédisposé à entrer, sans intention ni calcul, dans le jeu de l'échange.

³⁹⁶ Paul Ricoeur, (avant-propos), *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock/Gallimard Collection Folio essais, 2004/2005, pp. 13-14.

À la suite de cette citation, la reconnaissance se pose comme identification et expression par le langage de l'intersubjectivité. Et, c'est dans la mutualisation de la reconnaissance qu'on identifie l'agir humain³⁹⁷. Une épistémè de l'action serait-elle précédée par celle de la reconnaissance ? Peut-on alors postuler que les identités partagées dépendent, elles aussi, de l'agir humain ? C'est parce que je reconnais à l'autre une place dans la relation de partage, que seulement, alors, le partage aura un sens.

L'altérité, cette nature de « l'être-autre »³⁹⁸ dans la problématique des identités partagées, pose le problème de la reconnaissance et de la rencontre, selon Gilles Ferréol et Guy Jucquois. Pour eux, les conflits identitaires se jouent au sein de trois perspectives qui se croisent.

Il s'agit « de la perception de l'altérité ontologique, de la reconnaissance du semblable à travers l'expérience de cette altérité, de la rencontre d'autrui comme réalité éthique. »³⁹⁹ La réaction de l'acteur dépend aussi de l'information que lui renvoie autrui. Plus autrui nous frustre, plus nous aurons tendance à être agressif. Plus il nous montre de l'empathie, davantage nos charges affectives positives, envers lui, seront grandes. Vivre-ensemble avec l'autre est une expérience sensible. Le reconnaître comme semblable en est une autre. C'est bien d'une expérience sensible qu'il s'agit dans la reconnaissance du semblable.⁴⁰⁰

Identité, conflit et altérité

Si, les acteurs d'une interaction affirment partager quelque chose, celle-ci ne saurait être une affirmation naturelle, échappant aux acteurs. Les éléments de partage comme le fait de partager quelque chose sont susceptibles d'observation. Cet élément justifie, sur le plan méthodologique, la stratégie d'Honneth de couplage de l'argumentaire spéculatif avec une théorisation à base empirique des interactions entre individus, inspirée d'une approche meadienne et hégélienne⁴⁰¹. Cela suppose que les identités partagées ne peuvent relever uniquement de la

³⁹⁷ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 12.

³⁹⁸ Gilles Ferréol, Guy Jucquois, (Dir.), *op. cit.*, p. 4.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁰¹ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 294.

spéculation, en se soustrayant à l'épreuve empirique comme si la relation de réciprocité, du partage allait de soi⁴⁰². « Dans cette perspective, la paix et la guerre sont aussi susceptible d'être le produit de l'action réciproque des acteurs sociaux qui vivent ensemble »⁴⁰³. Si la paix et la guerre allaient de soi, indépendamment du rôle des acteurs, notre recherche doctorale perdrait probablement tout intérêt. La problématique de la paix et de la guerre se limiterait à la jungle hobbesienne.

Dans le commerce social, les acteurs investis de symboles et de représentations entrent en scène pour accéder à la reconnaissance. Mais la paix et la guerre postulent une autre approche donnant tout son sens au concept hégélien de « la lutte pour la reconnaissance »⁴⁰⁴.

« La lutte pour la reconnaissance se perdrait dans la conscience malheureuse s'il n'était pas donné [à chaque acteur en interaction] d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque »⁴⁰⁵. Dépassant l'état de nature, dans lequel la peur et la violence ainsi que l'intérêt individuel poussent chacun à être reconnu, il existe un état où la recherche de la reconnaissance se justifie par le besoin du « respect » de ce que nous sommes et de ce à quoi nous nous identifions.

La reconnaissance mutuelle que chaque acteur accorde aux valeurs du partage justifie ici l'hypothèse d'un partage identitaire, mais également l'adhésion aux symboles qui définissent chacun dans sa singularité. Dans la manipulation des valeurs communes et de celles échappant un tant soit peu à la pluralité, une relation interactive produit ou non la paix et la guerre.

La place faite à la reconnaissance, comme un acte, un processus au bout du partage, est liée au rôle de chaque interactant dans la relation.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 245.

⁴⁰³ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁰⁴ C'est à travers une réactualisation de ce concept hégélien par Axel Honneth - (*La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. Fr. Pierre Rusch, Paris : Éditions du Cerf, 2000.)- comme le précise Paul Ricœur, *op. cit.* p. 293., que nous développerons notre analyse.

⁴⁰⁵ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 243.

En d'autres termes, les identités partagées ne s'arrêtent donc pas qu'à la présence et la promotion de symboles communs reconnus. Elles portent aussi sur les « rituels » autour des différences, des particularités liées aux croyances et à la culture de l'autre⁴⁰⁶. Les identités partagées se manifestent également dans la manière dont ce qui fait autrui est traité. Celle-ci peut se matérialiser par exemple dans l'évitement des blessures narcissiques portées aux valeurs symboliques⁴⁰⁷ et à ce qui représente autrui. C'est ce dont rend compte Simmel quand il écrit :

« [...] chacun [des acteurs] ne saurait accéder pour soi aux valeurs de la sociabilité qu'à la condition que les autres, par le jeu de l'action réciproque, y accèdent également. Il s'agit du jeu au cours duquel on fait comme si tous étaient égaux, comme si l'on honorait chacun spécialement. »⁴⁰⁸

Plutôt qu'une problématique de la paix ou de la guerre, liée à la recherche d'un intérêt égoïste, ceux qui vivent ensemble cherchent juste à être reconnus dans ce qu'ils sont. La menace pèse sur ce qu'ils partagent en commun. Le risque que cela dégénère en conflit, se situe également dans le refus mutuel, de manipuler avec délicatesse, les images et les symboles qui représentent chacun. Le trajet de l'application à la situation concrète, où l'altérité des personnes demande à être reconnue, fait apparaître le conflit⁴⁰⁹. La reconnaissance entre acteurs et les identités en partage est corrélée : de véritables communautés de personnes s'élaborent⁴¹⁰.

A contrario, qu'est-ce qui déclenche une lutte ? Qu'est-ce qui est vraiment en jeu lorsque des individus, des regroupements d'individus, organisent leurs rapports sous la modalité de la lutte ? S'agit-il d'une simple logique de survie ou bien

⁴⁰⁶ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁰⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁰⁹ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 307.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 212.

d'autres enjeux qui définissent précisément la vie comme existence humaine ? Axel Honneth pose ces questions dans son œuvre *La lutte pour la reconnaissance*⁴¹¹.

Il organise sa réponse à travers la notion de réification⁴¹². Toute lutte serait aussi une lutte pour la reconnaissance, puisqu'Axel Honneth en fait « le tissu de l'interaction sociale⁴¹³ »⁴¹⁴. Celui qui se bat, se battra aussi, pour se faire respecter, se faire accepter et être reconnu.

Ben Ali *versus* le peuple tunisien. Mohamed Bouazizi “tenu pour rien” en s’immolant par le feu devient le symbole du mépris, du dédain, de la chosification et de la révolte qui pousse le politique « méprisant » à lui rendre visite à l’hôpital juste avant sa mort. Toute la richesse de Ben Ali, n’aurait pas suffi à arrêter la lutte. Et, si, il y avait un calcul “intérêtualiste/utilitariste” – il ne serait que symbolique – derrière l’acte d’immolation, il semble ne pas intégrer la logique probable de la finitude matérielle. La mort étant une extinction à toute possibilité de profiter du résultat du calcul. À moins que la capitalisation de la mort

⁴¹¹ Axel Honneth, *op. cit.*

⁴¹² Axel Honneth, *La réification, petit traité de théorie critique*, (Trad.) Stéphane Haber, Paris : Gallimard, 2007. Le débat autour des notions de réification et de reconnaissance peut se poursuivre à travers les différents développements qu'Axel Honneth fait à propos de ces deux concepts. Cette précision indiquée, nous n'entrerons pas ici dans les détails parlant des différents types de réifications et de reconnaissance, ainsi que des critiques formulables.

Axel Honneth parle par exemple de la reconnaissance et l'amour ; la reconnaissance et le droit ; la reconnaissance et l'estime (Ricœur, *op. cit.*, pp. 297-317.) Ainsi, nous « échappons au mépris et nous accédons à la reconnaissance grâce à l'amour dans la sphère privée, au respect dans celle des droits et de la politique et à l'estime dans le monde social, notamment dans celui du travail. » (François Dubet, « À propos de la société du mépris et de la réification d'Axel Honneth », *la vie des idées*, [en ligne], URL : www.laviedesidees.fr, mis en ligne le 29/10/2007, consulté le 30/11/2009.

Honneth incarne la théorie critique, développée au sein de l'école de Francfort et retient trois formes de réification : intersubjective qui intervient dans le rapport aux autres (qui semble nous intéresser dans ce travail) ; objective qui intervient dans le rapport au monde physique ; et la réification subjective ou autoréification qui intervient dans le rapport à soi. La réification au départ est un thème inspiré de Georg Lukàcs (lui-même inspiré par le marxisme), Georg Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*. Essais de dialectique marxiste, Paris : Les Éditions de Minuit, 1960.

Dans la version numérique de cet ouvrage : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, Lukàcs présente les relations sociales sous l'angle d'une métamorphose qui les conduit à une marchandisation, une capitalisation. La réification considère les rapports entre individus comme des choses, des produits marchands fortement quantifiés, rationalisés ; « la réification comme objectivation est aussi violence [physique ou symbolique, ritualisée, politisée] sur ceux sur qui elle s'exerce » : Roland Marchal, *op. cit.*, pp. 189-192.

⁴¹³ Celle-ci nous dit Philippe Braud, « est émotionnellement colorée, fût-ce de façon infinitésimale car il est très difficile d'expérimenter une transaction totalement neutre, un échange de biens, de signes ou de mots radicalement indifférent » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 8.)

par immolation ouvre un actif dans l'au-delà ?
Ou des dommages et intérêts à la famille ?
Comme cet homme endetté qui se suicide pour
que sa famille bénéficie de la l'assurance vie.
Le suicide deviendrait-il alors un acte
rationnel ? Dans le cas du jeune Tunisien, la
probabilité est faible qu'il puisse anticiper
rationnellement les résultats de son
immolation⁴¹⁵.

La lutte sociopolitique ne se réduit pas à la bataille des *ego*⁴¹⁶. Le comportement d'un agresseur ne se comprend pas seulement comme la recherche de biens matériels. Il signifie parfois la réponse au mépris de l'agressé. Il convient d'identifier avec finesse le jeu se déroulant dans les interactions entre acteurs. Ce jeu permet de « considérer son adversaire comme un *alter ego* avec lequel on est en désaccord et non pas comme l'incarnation du mal face à laquelle aucune négociation n'est possible »⁴¹⁷. Car, pour accéder à la conscience de son existence, chacun a besoin de se savoir et de se sentir reconnu puis confirmé dans ce qu'il est en tant qu'être humain.

Dans la lutte, chacun signifie alors qu'il n'est ni un animal, ni un objet. Selon François Dubet :

La « lutte pour la reconnaissance dont parle Honneth concerne directement toutes les relations et toutes les situations qui mettent en cause la dignité des

⁴¹⁴ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 67.

⁴¹⁵ « les choix de l'individu s'opèrent souvent dans des situations d'incertitude, où il lui est difficile de mobiliser les informations nécessaires, pour la prise d'une décision qui soit parfaitement rationnelle [... autrement on peut] admettre que les gratifications recherchées sont souvent inconscientes et d'ordre émotionnel » (Philippe Braud, *op. cit.*, p.108.). Et, dans l'hypothèse où, « opposer les passions, [les émotions] et les intérêts n'a pas grand sens, [on pourrait affirmer qu'il y a] dans la poursuite d'intérêts purement économiques, la mise en œuvre d'une passion pacifique (mais passion tout de même) » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 39.)

⁴¹⁶ À cet effet, Ricœur souligne qu'« il resterait à composer la motivation morale [et éthique, que propose Honneth] de la lutte avec les intérêts individuels ou de groupe pour donner à la pratique des luttes sociales une explication complète » (Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 295.)

⁴¹⁷ Charles Rojzman, *Sortir de la violence par le conflit, une thérapie sociale pour apprendre à vivre-ensemble*, Paris : La Découverte, 2008, p. 76.

personnes, la consistance même de leur Moi et de leur identité. Elle participe de toutes les injustices qui empêchent l'autoréalisation des personnes »⁴¹⁸.

À chaque fois que la relation de réciprocité atteint un point critique – la communication est alors traversée par un flux conflictuel – la dimension éthique de chaque acteur s'exprime. Il existe une explication morale des conflits dont la compréhension permettrait aux interactions conflictuelles de déboucher sur des désaccords féconds, capables de créer une dynamique apaisée dans les rapports humains. Le conflit renverrait en ce sens à une évolution des interactions sociales, qui représentent la mutualisation de la reconnaissance de chaque acteur. En l'absence de cette mutualisation de la reconnaissance, nous sommes en présence :

« D'une appréhension de l'altérité en des termes non-humains, c'est-à-dire en tant que chose : C'est la réification qui implique que l'homme est capable d'oublier sa propre création du monde humain [et d'aller au sacrifice ultime du feu. L'humain qui s'immole transcende ainsi la douleur un élément tangible car, il ne la ressent plus puisqu'il est une chose]. C'est l'appréhension des produits de l'activité humaine comme s'ils étaient autre chose que des produits humains. C'est une étape extrême dans le processus de l'objectivation, par laquelle le monde objectivé perd son intelligibilité en tant qu'entreprise humaine et devient fixé en tant que facticité inerte, non-humaine, non-humanisable. Les significations humaines ne sont plus comprises comme des créations du monde, mais, à leur tour, comme des produits de la nature des choses »⁴¹⁹.

⁴¹⁸ François Dubet, « À propos de la société du mépris et de la réification d'Axel Honneth », *op. cit.*

⁴¹⁹ Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 123-124.

La réification comme « pathologie sociale » renvoie à une manifestation du mépris dissolvant la reconnaissance, la confiance en soi, l'estime de soi, le rapport harmonieux à soi et aux autres⁴²⁰. L'être humain, en affirmant qu'il ne donne plus sens à ce qui favorise le lien dans ses interactions, c'est-à-dire la reconnaissance, facilite la disparition des identités partagées et favorise l'émergence d'une chosification. Il nie alors que l'autre puisse exister comme symbole du vivre-ensemble. Une forme de déni d'acceptation de l'autre et de déni de reconnaissance fait suite à une calcification des symboles, leur dégénérescence voire leur oubli, qui justifieraient la reconnaissance. Je ne peux ainsi penser autrui comme existant autant que moi, si et seulement si j'ai un « intérêt matériel » à ce que cela soit ainsi.

Cela conduit l'individu à commettre des actes de violence qui vont de la violence symbolique⁴²¹ à la violence physique⁴²². La reconnaissance perd son sens et avec elle, la perspective probable d'une paix et d'une stabilité. L'absence de reconnaissance suppose alors la mise en place de la suppression de l'autre (devenu chose) perdant par là même tout symbole « humain ». La considération⁴²³ que l'agresseur attribue à l'autre, dans sa relation avec lui, fait songer au génocide rwandais⁴²⁴. C'est seulement à partir du moment où l'autre est un « cafard », que je m'autorise à le faire disparaître. Sinon c'est comme si je me faisais disparaître. Puisque, moi, je me reconnais comme étant autre chose qu'un cafard, à savoir un être humain, doté de sens et de symboles. Je ne les reconnais qu'à ceux qui pour moi sont mes semblables. Seuls les « cafards » sont susceptibles d'être éliminés.

Le processus de déni justifie aussi à certains points de vue le principe selon lequel celui qui refuse de reconnaître sait probablement que le mépris de l'autre est avant

⁴²⁰ François Dubet, « À propos de la société du mépris et de la réification d'Axel Honneth », *op. cit.*

⁴²¹ « Violence invisible, masquée, liée à la mise en œuvre d'un système de dominations (selon Bourdieu) ; atteinte dépréciative à l'estime de soi, vécue comme source de souffrance sur le plan identitaire. » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 795.)

⁴²² On peut lire aussi à ce propos, Philippe Braud, *Violences politiques, op. cit.*

⁴²³ Pour la politique de considération et ses implications dans les relations d'égards, d'attention, d'estime, de respect, à l'autre, différent ou souffrant d'un stigmate, lire Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 248-265.

⁴²⁴ Voir Brice Poreau, *Extension de la théorie de la reconnaissance. L'exemple du génocide rwandais*, Paris : L'Harmattan, 2011.

tout un mépris de soi. C'est seulement en refusant de s'auto-mépriser, ou de mépriser son soi propre, qu'il s'autorise à faire disparaître la chose.

Prenons par exemple le bucheron qui abat un arbre et le Hutu ou le Tutsi qui tue avec une hache. Il n'existe pas *a priori* un lien entre ces deux exemples. Pourtant, un lien existe : chacun des deux acteurs a besoin de chosifier⁴²⁵, l'arbre pour le bucheron, le Hutu pour le Tutsi ou vice-versa.

La réification est « le processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance »⁴²⁶. C'est l'« oubli »⁴²⁷ de celle-ci qui est en cause. En outre, si l'identification émotionnelle à autrui conduit à l'imitation, à l'émergence de la pensée symbolique et à la reconnaissance⁴²⁸, c'est donc « l'antériorité chronologique de la réceptivité émotionnelle qui précède le passage à la connaissance d'objets donnés intersubjectivement »⁴²⁹. Pour Honneth, c'est à partir de la perspective de la reconnaissance de la personne aimée, que chacun peut parvenir à une connaissance « objective » du monde qui l'entoure.

Plus nous acceptons les perspectives des autres, plus notre connaissance d'eux se développe. L'attachement aux autres est précédé par une reconnaissance préalable favorisant leur connaissance « objective ». Honneth présente la chose ainsi car il considère probablement que dans le processus de connaissance, l'acte de réification est fortement présent. Peter Berger et Thomas Luckmann disent la même chose dans leur analyse de la société comme réalité objective⁴³⁰, quand ils

⁴²⁵ « D'anesthésier, leur dimension morale » (Corey Robin, *op. cit.*, p.146.), au point d'être convaincu au plan éthique de la nécessité de leur « abattage. » À l'arbre qui craque sous les supplices de la hache, il y a le refus d'une quelconque émotion. Au contraire, ses « gémissements » font la grandeur, la condescendance, de son maître qui le soulage enfin du poids de la nature. Même si, dans l'autre sens, la suprématie du maître est nuancée par les gouttes de sueurs qui coulent en abondance sur son front.

⁴²⁶ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 78.

⁴²⁷ Denis-Constant Martin pose également l'oubli comme « [ce] qui permet de ne plus se souvenir de [...] ce qui permet de] renie[r] la part de l'Autre qui est en Soi... [et, souvent en temps de conflit] dès lors que [l'actualité est au refoulement de ce qui peut] unifi[er, au reniement d'une histoire commune] » (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 24-25.) ; il est donc à distinguer de « l'oubli passif » (Serge Tchakhotine, *op. cit.*, p. 88.)

L'oubli est ici, bien « actif : mécanisme de désensibilisation (*ibid.*, p.71.), il représente une impuissance de la conscience à la faveur de laquelle pourra se réaliser ce que l'inconscient, ce que la vie intuitive, affective, réclame. Il est processus de refoulement, de dissociation affective, d'inhibition, évitant le remord, il produit la méconnaissance total de l'objet inhibé » (*ibid.*, pp. 88-90.)

⁴²⁸ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 119.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁴³⁰ Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 69-175.

utilisent les notions d'institutionnalisation et de sédimentation. L'individu a alors, souvent, une attitude réifiante dès lors qu'il tend à la connaissance, en oubliant que celle-ci provient d'un acte de reconnaissance préalable. Il convient de reconnaître ce qui nous attache aux autres et aux choses avant de s'en distinguer. « L'exactitude de notre connaissance du monde dépend de la reconnaissance, du mouvement affectif qui consiste à accepter l'existence de perspectives aussi nombreuses que possible »⁴³¹.

Ricœur semble aussi abonder dans le même sens qu'Honneth, quand il pose le mouvement affectif entre la mère et l'enfant, mais aussi entre les amants⁴³². Pour ce philosophe, à travers l'expérience de la solitude, l'amour entre deux amants devient symbole, reconnaissance d'une représentation qui ne se donne pas à la vue. Par conséquent, cet amour ne peut jamais être réifié.

Les identités partagées ne se limitent pas à ces phénomènes brutaux de réification. Leur plasticité se remarque en d'autres occasions.

Les identités partagées comme une « prophétie auto-réalisatrice »

“Friend or enemy is what people make of it”. Ce n'est pas tant la réalité d'une menace mais l'idée que l'on s'en fait qui peut provoquer guérison et regain.⁴³³

« L'homme est un animal politique ». Il est à la fois capable de la violence la plus primitive, de souffrir de son instinct animal qui justifie son état atavique. Mais il peut produire des actes, loin de cette nature première.

Il est acteur au cœur d'une société, stable ou instable. Les variables identitaires différentielles et invariantes, ne deviennent instrument de paix ou de guerre, que dans la

⁴³¹ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 61.

⁴³² Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 298.

⁴³³ Edmund Burke, cité par Corey Robin, *op. cit.*, p. 41.

mesure du sens et des pratiques que l'homme leur affecte. L'ami ou l'ennemi « devient en grande partie ce que nous en faisons »⁴³⁴.

Toute l'œuvre d'Alexander Wendt⁴³⁵ est imprégnée de cette idée. Ce politiste réfute l'hypothèse néoréaliste selon laquelle l'auto-assistance et la politique de puissance sont des éléments constitutifs de la structure anarchique du système mondial. Privilégiant une approche constructiviste, Wendt montre que les processus, c'est-à-dire l'interaction intersubjective entre les États, transforment les identités, les intérêts et les institutions. Puisque l'auto-assistance est une institution, Wendt conclut que « l'anarchie est ce que les États font de lui ».

La construction d'un espace de paix ou de violence se discerne dans le processus, la manière, la méthode, la « configuration »⁴³⁶ de prise en charge de la relation entre acteurs⁴³⁷ ainsi que dans les phénomènes identitaires auxquels elle conduit. C'est à partir de la manipulation de la guerre et de la paix, phénomènes processuels, que l'institution d'un espace pacifique ou instable devient envisageable. C'est parce que je pense partager au quotidien quelque chose avec quelqu'un que le partage deviendra une réalité. L'idée du partage et ce qu'il produit comme action prévalent.

Si la démarche de Wendt semble probable, au niveau international, nous pensons que l'hypothèse pourrait être vérifiée en ce qui concerne la question de la stabilité et de l'instabilité au niveau interne des États. Dans ce cadre politique étatique domestique, la manipulation des identités collectives ou des variables belligères intervient. Si nous suivons la démarche de Wendt, les conflits ethniques internes seraient liés au processus de déni identitaire entre acteurs. La capacité de surfer par exemple sur les variables identitaires provoque des situations de conflits, mais peut tout autant promouvoir la paix, en développant des variables identitaires pacifiques. Tout est dans le processus.

⁴³⁴ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 57.

⁴³⁵ Alexander Wendt, « Anarchy is what States make of it : The Social Construction of Power Politics » in *International Organization* (1992).

⁴³⁶ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 122.

⁴³⁷ De sorte que, « ce qui importe, c'est l'étude minutieuse des processus qui aboutissent à l'activation de configurations identitaires dans les arènes [socio]politiques et les circonstances dans lesquelles ces configurations exercent une attraction suffisante pour réorganiser ces arènes » (*Ibid.*)

La référence au pouvoir des substantifs *Tutsi* et *Hutu*, lors du génocide rwandais, illustre ce point. Il suffisait d'être nommé pour être tué. Le Hutu n'existait pas pour le Tutsi et inversement. Le déni d'existence se matérialise dans la capacité de chacun « d'armer » les deux mots, pour les transformer en des objets de destruction. Le pouvoir de cette dernière réside en ce que la valeur que chacun donnera à son identité à lui par rapport à celle de l'autre.

« L'absence d'identification positive et de tout lien identitaire encourage [ra alors] des violences physiques extrêmes. Et, c'est seulement dans l'éventualité que les acteurs se perçoivent comme amis, [se reconnaissance, s'acceptent] s'identifient positivement les uns avec les autres⁴³⁸, valorisent des comportements pacifiques et partagent les mêmes valeurs que la paix devient possible»⁴³⁹.

La valorisation du substantif *Hutu* accompagne la dévalorisation, la dépréciation du nom *Tutsi*. La problématique du « *peace or violence is what peopole make of it* » vient en quelque sorte corroborer la partie précédente sur la reconnaissance. Ce que celui que j'ai en face de moi retient de ce que je suis dépendra mon comportement à son égard : agressif ou empathique. Le rôle des leaders politiques et des acteurs sociaux, quelles que soient leur position ou l'ethnie à laquelle ils appartiennent, est déterminant dans l'image et le message qu'ils envoient aux autres acteurs : souhait de paix ou de guerre, désir de stabilité ou d'instabilité. Une politique d'injustice, et de dépréciation d'une minorité sociale ou politique, risque de produire chez celle-ci, un comportement de repli et de défense voire d'agressivité.

Dans l'objectivation de ce que Wendt nomme processus, le discours politique est cité comme outil de construction des identités pacifiques ou comme celles qui provoquent la guerre. Et, dans le discours comme langage processuel de « formation ou de

⁴³⁸ Pour Wendt, « le fait pour les acteurs de s'identifier positivement ou d'avoir des valeurs en commun, conduit à un comportement coopératif, qui fait que chacun se dit, que la sécurité de l'un est la responsabilité de tous » (Alexander Wendt, *op. cit.*, p. 400.) La sécurité devient une question de communauté où tout le monde s'estime menacé par le même désastre dès lors que la sécurité de l'un viendrait à être remise en cause. Ce qui dès le départ semble être la problématique sécuritaire d'une seule entité devient une problématique globale, poussant chacun à préserver la paix.

⁴³⁹ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 60.

déformation » (Simmel), se trouvent les idées qui typifient. À cet effet, Wendt affirme que « les politiques de pouvoir (*'power politics'*) résultent des idées tenues par des acteurs et qui se reproduisent via les processus »⁴⁴⁰. La sédimentation et l'institutionnalisation (Berger et Luckmann) sont alors des entités fondamentalement cognitives qui n'existent pas en dehors des idées des acteurs, c'est-à-dire la manière dont ils perçoivent le monde⁴⁴¹. Si nous plaçons le processus cognitif à la base du langage qui communique, celui-ci ne fait qu'exprimer le sens des idées. Dès lors, nous voyons aussi dans la « capitalisation d'un pouvoir » la manifestation cognitive d'un acteur politique.

Pour un leader politique s'éternisant au pouvoir – avec tout ce que ce phénomène entraîne : détournement, corruption, fraude électorale –, il convient d'analyser, moins l'acte de confiscation du pouvoir, que le processus qui y conduit. Les idées construisent-elles donc les États et les institutions⁴⁴² ? Il faut appréhender le phénomène à travers les idées, le discours ou le langage politique⁴⁴³. C'est souvent la parole politique qui dit ce qui est permis et ce qui est interdit. Dans le cadre du langage politique, le processus de signification de ce qui se dit devient plus évident quand celui-ci induit un pouvoir de modification à l'infini que lui confère le langage⁴⁴⁴. Le contenu de celui-ci peut être contextualisé, actualisé, par la seule volonté de celui qui en fait usage. Quand les intérêts changent, le langage politique change aussi ; c'est une idée répandue. Wendt nous dit au contraire que c'est moins les intérêts que le processus qui définit la situation du langage politique⁴⁴⁵. Le sens de ce qui se dit possède aussi la capacité d'être action : « on parlera d'une action politique », c'est-à-dire parler et faire agir celui qui dit et celui qui reçoit ce qui se dit. Dans le cas de la paix ou de la guerre, le langage politique devient performatif.

⁴⁴⁰ Alexander Wendt, *op. cit.*, p. 394.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 399.

⁴⁴² Voir « Les assises symboliques de l'État » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 76.)

⁴⁴³ La « carte maîtresse de la légitimation » (David Ambrosetti, *op. cit.*, p. 26 et suiv.)

⁴⁴⁴ « Ce n'est point au hasard que s'engendrent, dans l'emploi d'un mot, des significations distinctes et quelques fois très éloignées les unes des autres... il en résulte que les significations dérivées... deviennent le fait et la création des générations successives » (*Litttré*, cité par Ricœur, *op. cit.*, p. 19.)

⁴⁴⁵ Alexander Wendt, *op. cit.*, p. 398.

L'énoncé des substantifs⁴⁴⁶ *Tutsi* et *Hutu*, par un Hutu ou un Tutsi, devient évocateur. Il pousse ainsi les imaginaires des deux « ethnies » à se mépriser avant même que le massacre ne soit effectif. L'utilisation dans le processus d'élimination du nom *Hutu* et *Tutsi* donne sens au massacre.

Pour celui qui n'a pas suivi l'actualité du Rwanda en 1994, - qu'il soit Hutu, Tutsi, ou autres et vivant ailleurs qu'au Rwanda – ces deux substantifs sont vides de sens. C'est seulement, peut-être, à la lecture de l'histoire qu'il pourra se faire une idée de ce qu'être Hutu ou Tutsi veut dire. Si la « radio des mille collines » avait nommé le Tutsi sous le vocable de « colombe » au lieu de « cafard », il nous semble qu'au lieu des machettes, ce sont les lauriers qui auraient servi d'outils de combats. La réaction des interactants dépend alors du contenu des messages véhiculés⁴⁴⁷ et compris par eux. La signification des messages échangés par les acteurs façonne leurs identités, qui à leur tour modèlent leurs intérêts. Lorsque les identités et les intérêts seront relativement stables, ils s'institutionnalisent ou, au *minimum*, disposent de la capacité à y parvenir. Enfin, le processus suscite l'acte social et définit la relation intersubjective. Il est en quelque sorte ce qui définit la grammaire des interactions. En perdurant dans le temps, il modélise en partie les représentations de soi, de l'autre et la problématique qui pourrait être en jeu dans une interaction⁴⁴⁸. De celle-ci surgiront encore et encore les significations, significations qui formeront la base des actions organisées⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶ Évelyne Pewzner-Apeloig, « Ce nom qui nous porte », in Tariq Ragi, *op. cit.*, « Un être humain ne vit que nommé » (p. 22.) Dis moi ton nom et je te dirai qui tu es, d'où tu viens, à quelle catégorie des « humains » tu appartiens. Le nom est le repère d'identification ou « d'im-matriculation » pour certains. Si existé c'est porté un nom – « Goethe comparait le nom propre d'un homme à un habit qui s'est développé sur lui comme la peau et qu'on ne peut ni érafler ni écorcher sans le blesser lui-même » (p. 23.) –, l'anonymat annihile l'existence. Dès lors, nommer ou ne pas nommer, peut vous faire exister ou pas comme appartenant à la catégorie humaine valorisée ou dévalorisée ? Même si dans un autre sens, la nomination peut être frappée d'anonymat : c'est la froideur du chiffre que confère le « matricule du juif Primo Lévi » (p. 22.) « Le nom ne se contente pas de nommer, il décrit, relie, transmet, et, ce faisant, donne force et consistance à l'identité, [à qui on est ou on n'est pas] » (p. 25.) «... le nom dénonce une appartenance – alors il expose. Dans d'autres cas, il soustrait à une persécution – alors il protège... Durant la seconde guerre mondiale... le nom et la généalogie désignaient les candidats à l'extermination systématique... changer de nom devient une chance de survie [car il gomme] le « stigmatisme nominal » et ouvre la voie au salut » (p. 16.) Le nouveau nom devient le « nom de guerre » (p. 17.) Sans jeu de mot, l'espace social est pour la personne portant le « stigmatisme nominal » un champ de bataille où il doit se défendre sous couverture, si au passage ses caractéristiques faciales ne le trahissent pas. Voir aussi : Denis-Constant Martin, « Le poids du nom. Culture populaire et constructions identitaires chez les « Métis » du cap », *Critique Internationale*, vol. 1, n°1, 1998, pp.73-100, [en ligne], <http://www.persee.fr/web/revues>, consulté le 11 avril 2011.

⁴⁴⁷ Alexander Wendt, *op. cit.*, p. 401.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 405.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 403.

1.1.2.4. Idée du partage, sentiment d'appartenance (*in/out*) et le maintien du groupe

L'idée de partage se situe au cœur de la démarche identitaire, au même titre que les termes de différenciation, de croyance et de conscience collective. Ces divers aspects constituent autant de continents à explorer de manière rigoureuse. Seule une « géographie de ces territoires lexicaux immenses » permettra une analyse fine et une progression dans notre enquête.

Il est de bonne méthode de commencer par évoquer le partage, sa signification et les usages sociaux dont il est porteur.

Identités partagées, sentiment d'appartenance et conservation du groupe⁴⁵⁰

Le groupe d'appartenance comme 'repère doxique partagée' est probablement ce qu'est la famille, l'ethnie ou la nation ; « une réalité transcendante à ses membres, un personnage transpersonnel doté d'une vie et d'un esprit communs c'est le lieu de la confiance (trusting) et du don (giving) – par opposition au marché et au donnant donnant –, ou, pour parler comme Aristote, celui de la *philia*... ou du refus de l'esprit du calcul... Il est institution (stare, se tient, est stable), à la fois rituel et technique, visant à instaurer durablement en chacun des membres de l'unité instituée des sentiments propres à assurer l'intégration qui est la condition de l'existence et de la persistance de cette unité. »⁴⁵¹

Partager les mêmes références identitaires suppose « la conscience qu'autrui appartient à une même communauté que moi, même si notre similitude se réduit à l'appartenance au genre humain »⁴⁵². Inversement, l'absence de référents

⁴⁵⁰ Voir aussi Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, pp. 112-117.

⁴⁵¹ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 136, 137 et 139.

⁴⁵² Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 51.

conduirait à la croyance qu'autrui appartient à une communauté autre que la mienne. C'est le processus de catégorisation⁴⁵³ ou encore de différenciation par identification.

Partager la même langue, les valeurs avec d'autres me permet de me sentir vivre avec eux une communion que je ne saurais ressentir avec les autres qui ne partagent pas cette langue ou ces valeurs. À travers la communauté des semblables, je me reconnais. L'appartenance à l'endogroupe et la différenciation entre cet endogroupe et un exogroupe jouent un rôle essentiel dans le sentiment d'identification⁴⁵⁴ à un Nous/Eux. « La distinction de groupe différents s'accompagne généralement d'une valorisation de l'endogroupe et d'une dévalorisation de l'exogroupe »⁴⁵⁵.

En catégorisant, l'individu prend connaissance d'une existence sociale liée à son appartenance à certains groupes sociaux, et à la signification émotionnelle et évaluative résultant de cette appartenance⁴⁵⁶. À travers son appartenance à la communauté ou à une catégorie, un individu acquiert une identité sociale qui définit son rapport aux rassemblements qui ne partagent pas ses valeurs. Si ceux-ci contestent ces valeurs ou manifestent un certain déni, sa conscience d'appartenance devient encore plus saillante. L'appartenance au groupe devient

⁴⁵³ Le processus de catégorisation a été théorisé par Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Il saisit le sentiment d'appartenance et de non-appartenance, amenant les individus à percevoir les membres de l'endogroupe et ceux de l'exogroupe. Le principe de catégorisation débouche sur des considérations négatives quand il produit des stéréotypes et des préjugés. Mais c'est inhérent au principe puisqu'il repose sur des représentations et des images, fruits des constructions et des valeurs ; voir également Frédérique Autin, « La théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner », *Préjugés et stéréotypes*, AFPS, consulté le 14/02/2010, sur URL : <http://www.psychologie-sociale.org>. Autin revient sur la notion d'identité sociale développée par Tajfel et Turner. cet auteur postule la perspective selon laquelle : « la seule catégorisation en deux groupes entraîne la discrimination à l'encontre de l'exogroupe dans le but de différencier son groupe. L'enjeu de la différenciation est une identité collective positive, résultant d'une comparaison intergroupe favorable à l'endogroupe. ». Les individus qui mettent en œuvre le processus de catégorisation, « attachent une certaine valeur émotionnelle » à la définition de l'appartenance à un endogroupe. Et, ils atteignent par ce fait un degré d'acceptation « consensuelle concernant l'évaluation de leur groupe et de ce qu'ils sont membres de celui-ci. La catégorisation sociale est donc un outil cognitif qui segmente, classe et ordonne l'environnement social et qui permet aux individus d'entreprendre diverses formes actions sociales ».

⁴⁵⁴ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 29 ; « Cette distinction, cette division entrent dans les têtes, dans les pratiques ; des deux côtés, car désigner un Autre, c'est l'inciter, le contraindre parfois, à accepter cette altérité et la définition qui en est fournie de l'extérieur. Distinction et division impliquent une limitation des groupes d'appartenances possibles, une hiérarchisation de ces groupes qui rendent l'un d'entre eux seul pertinent... » (Denis-Constant Martin, *op. cit.* p. 24.)

⁴⁵⁶ En l'absence de ce processus qui conduit chacun à définir le groupe auquel il appartient, l'individu sera pris dans une mouvance interne qui va lui signifier que : quiconque n'est pas dedans est dehors. Ce qui veut dire qu'on appartient toujours à une catégorie, qui peut tout au moins être celle dans laquelle on a vu le jour. « Par exemple, quand une personne est née sur le territoire national, et qu'il n'existe pas de situation particulière qui en fasse une exception, elle est un membre de la communauté nationale... s'il ne veut pas devenir un marginal, de gré ou de force » (Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 398-399.)

alors plus significative. Elle contribue à l'élaboration d'une identité sociale positive du groupe. « Nos » valeurs et les caractéristiques qui « nous » définissent sont comparées favorablement à celles d'autres groupements.

Une différence évaluative est mise en avant – même si elle n'existe pas – en faveur de son groupe d'appartenance⁴⁵⁷. L'identification sociale met l'accent sur la définition d'un « nous-autres valorisé » que donne les membres d'un groupe en termes de « nous appartenons à un groupe, ayant une identité de rôle positif ».

Grâce à ce processus, les individus se perçoivent comme membres d'un groupe, s'identifient comme tels et différencient leur association d'autres unités. Ce processus primaire – de nature cognito-motivationale – façonne l'identité sociale des individus⁴⁵⁸.

Les « Représentations cognitives des divisions sociales et de l'appartenance « nous, les travailleurs », « nous, les européens » ; la capacité des gens à penser des catégories sociales plus distantes, est liée à la différenciation catégorielle et à la création « eux ». Ce phénomène est associé à une identification émotionnelle avec les siens (le « nous »), et à une tendance à la favoriser par rapport aux autres (« eux »). [La représentation par identification catégorielle correspond] au sentiment de différence entre groupes (nous-eux) et d'homogénéité du « nous », à l'internalisation des normes de groupe et au favoritisme des siens »⁴⁵⁹.

Le processus de différenciation est alimenté par les croyances de groupe. En plus de se catégoriser ou de se classer dans un « nous », les membres d'un groupe partagent une série de croyances.

⁴⁵⁷ Jean-Claude Deschamps, et al, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pp. 14-15.

Ces croyances se réfèrent en général aux valeurs du groupe, aux objectifs groupaux et au fonctionnement du groupe. C'est au sein de celui-ci, qu'on partage les pensées, les valeurs auxquelles on croit et dont on est sûr. Ce qui explique pourquoi les groupes existent et sont importants pour l'individu. L'identification à un groupe ou l'assimilation entre le soi et le collectif s'associe, à une plus grande intolérance envers les groupes de non-appartenance. Même si, ceci ne se produit pas de façon automatique⁴⁶⁰.

Dans l'« éventualité d'une hétérogénéité idéologique »⁴⁶¹, la croyance en l'appartenance à un groupe se précise davantage ainsi qu'une vision dichotomique de la relation aux autres qui participent à cette hétérogénéité. La croyance de groupe peut se concevoir ainsi : la conviction, la foi en ce que, les membres d'un groupe sont conscients de partager quelque chose et considèrent celle-ci comme définissant leur état de groupe. La croyance de groupe est à la base de la formation des groupes et, plus tard permet leur existence. Elle est le ciment qui le maintient et le consolide. La croyance « nous sommes un groupe » - qui exprime l'identité sociale du groupe – sera appelée la croyance fondamentale.

Outre celle-ci, les membres du groupe partagent des croyances relatives à toute une variété d'autres sujets. Ces croyances font partie des représentations cognitives qui, avec l'autocatégorisation (c'est-à-dire la croyance de groupe fondamentale), définissent l'identité sociale des membres de cette communauté et, donc, soutiennent l'idée de l'existence d'un « nous-autres » et de l'unicité de cette entité. Les individus considèrent que les croyances de groupe, les caractérisent comme membre du groupe et définissent les limites de ce rassemblement. En s'appuyant sur elles, ils peuvent se catégoriser et être catégorisés comme membres du groupe. L'acceptation des croyances d'un groupe est l'un des indicateurs importants de l'appartenance à ce dernier. Au surplus, être membre d'un groupe montre aux autres que l'on partage les croyances de ce groupe⁴⁶².

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁴⁶¹ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁶² Jean-Claude Deschamps, et al, *op. cit.*, p. 44.

En résumé, la croyance de groupe est liée à la fédération de « la foi » en ce que le groupe existe par la phénoménologie fondamentale d'une pensée communément partagée. Le groupe commence par exister en ce moment là.

L'existence tangible du groupe est en quelque sorte seconde. Elle est précédée par un phénomène immatériel : la communion cognitive de l'idée non seulement du groupe, mais de sa philosophie fondamentale.

La conviction de la réalité de ce groupe sert d'antécédent aux individus pour commencer à se considérer comme membres d'un groupe. La croyance « nous sommes un groupe »⁴⁶³ trouve son origine dans n'importe laquelle des croyances suivantes : « nous avons le même destin », « nous avons les mêmes caractéristiques », « nous croyons dans la même doctrine religieuse », « nous avons les mêmes ancêtres », « nous avons la même vision politique ; nous défendons les mêmes valeurs démocratiques »⁴⁶⁴. C'est donc la « conviction de groupe » qui ferait participer chaque individu à plusieurs entités collectives. Celles-ci vont de la race, du pays, de la communauté confessionnelle, de son État, de sa Nation⁴⁶⁵. Chacune de ces instances l'enchaîne à sa destinée et lui impose de vivre étroitement lié à ceux auprès desquels le hasard de sa naissance l'a placé⁴⁶⁶.

Du sentiment d'appartenance à la croyance de groupe, nous parvenons à la délimitation de l'espace⁴⁶⁷ qui contient le groupe. Ce stade s'avère crucial car il pose les bases de ce qui permet au membre du groupe de se dire qu'il y a un « nous autre ». Cette délimitation est à la fois lieu spatialement repérable et aussi conscience de ce qui nous sépare. Elle est la « frontière » qui fixe les domaines et donne sens à l'appartenance. Au-delà, les catégories d'appartenance s'arrêtent,

⁴⁶³ Voir à ce sujet entre autres travaux : William Safran, « Identité(s) juive(s) », in Hélène Greven-Borde et Jean Tournon (Dir.), *op. cit.*, pp. 81-113.

⁴⁶⁴ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁶⁵ Freud Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1966, p. 157.

⁴⁶⁶ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 407-408.

⁴⁶⁷ Lire Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, pp. 59-70 ; le lien entre la « croyance de groupe » et la délimitation d'un espace devient encore plus saillant, quand le groupe mis en perspective est une « minorité menacée, exclut, en danger », de sorte que son salut ne passerait que par un « espace/Soi-propre » : lieu de sens et histoire à objecter (en tant que refus d'un holocauste, d'un génocide) à toute altérité menaçante à tendance englobant (Garbis Kortian, « Identité(s) Arménienne(s) », in Hélène Greven-Borde et Jean Tournon (Dir), *op. cit.*, pp. 118-119.) Quitte à utiliser la violence pour « se sauver ».

sont bornées. Le membre de la communauté entre sur un « territoire » autre que celui fixé par la conscience collective ainsi que l'espace géographique.

« Nous appréhendons toujours l'espace qu'occupe en un sens ou un autre un groupe social comme une unité qui exprime et porte l'unité de ce groupe autant qu'elle est portée par lui. »⁴⁶⁸

Identité et État

La catégorie illustrant cette délimitation et sa matérialisation reste unique : il s'agit de l'État⁴⁶⁹. Les observateurs remarquent que ce n'est pas un groupement parmi tant d'autres, mais celui qui domine tout. Le type de lien entre individus que crée l'État ou qui le crée est si lié au territoire qu'un second État concomitant sur le même territoire est une idée impossible⁴⁷⁰. L'évidence de l'appartenance est conférée par la permanence de la localisation, du sol et du terrain où vivent les individus de façon collective. Simmel écrit :

« L'État, et encore davantage la ville, mais aussi d'autres groupements innombrables, tirent leur unité d'abord du territoire qui est le substrat permanent de tous les changements de leur contenu [...] l'État en tant que forme déterminée du matériau humain, ne trouve sa vraie continuité que dans la permanence du sol. Comme l'acquisition et la perte du domicile sur le territoire impliquent l'acquisition et la perte de l'appartenance à l'État, le sol et la terre fixes, sont le véritable enjeu de la domination, et leur permanence permet à l'État de traverser tous les changements de son matériau humain »⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 605.

⁴⁶⁹ Son apparition « s'accompagne de la construction d'une sorte de transcendantal historique commun, immanent à tous les *sujets*. À travers l'encadrement qu'il impose aux pratiques [sociales], il instaure et inculque des formes et des catégories de perceptions et de pensée communes, des cadres sociaux de la perception, de l'entendement ou de la mémoire, des structures mentales, ... de classification. Par là, il crée les conditions d'une sorte d'orchestration immédiate des *habitus* qui est elle-même le fondement d'une sorte de consensus sur cet ensemble d'évidences partagées qui sont constitutives du sens commun » (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp. 125-126.) ; voir aussi : Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 21-24.

⁴⁷⁰ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 602-603.

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp. 494-496.

L'État acquiert ainsi un caractère indestructible dans la mesure où son intégrité relève de « l'unité idéale sacrée ». L'espace qu'il délimite étant, avant d'être géographique, la résultante de l'unité des consciences qu'il abrite. Et, le rapport entre les consciences et l'État semble provenir des représentations des sentiments ainsi que de l'idée consciente ou inconsciente de la durée du rapport.

De même, toute relation est inévitablement déterminée par l'évaluation plus ou moins longue que l'on se fait de sa durée. Ainsi, le patriotisme n'est pas absolument un simple sentiment ou une simple obligation éthique des individus envers leur groupe politique : il a besoin de l'appui de l'idée que le rapport avec ce groupe est tout simplement indissoluble, et l'est justement malgré la liberté de mouvement de l'individu. La concrétude du sol de la patrie, base incontournable et inamovible de cette relation, devient « l'amour de la patrie ». Cette sorte de libido sociale déssexualisée⁴⁷² constitue le vecteur et le symbole de son éternité, cette absence de terme temporel. Cet accent formel est indispensable pour donner à chaque instant sa pleine énergie pour la cohésion de l'ensemble⁴⁷³.

Appartenir suppose donc aussi, une conscience qui délimite l'espace. L'appartenance est processus intuitif avant même l'apparition de frontières géographiques, frontières pensées par les individus. Ce n'est pas uniquement une étendue géographique de tant ou tant de kilomètres carrés qui constitue un État. C'est aussi voire surtout des forces psychosociologiques qui regroupent politiquement les habitants sous un centre de domination. Ce n'est pas la forme de la proximité spatiale ou de l'éloignement qui crée les phénomènes particuliers du voisinage ou de l'étrangeté, si indiscutable que cela puisse paraître. Là encore, il s'agit plutôt de conséquences de contenus purement cognitifs. Ce n'est pas l'espace, mais l'organisation et la synthèse de ses parties qu'opère l'esprit qui a une importance sociale⁴⁷⁴. Ainsi donc, la représentation des configurations spatiales particulières reflète le fait que l'espace n'est jamais qu'une activité de

⁴⁷² Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁷³ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 494-496.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 600.

l'esprit, la manière humaine de réunir en une vision cohérente des sensations en soi sans lien.

Identité cognitive : l'espace sacré

Si la frontière et ses contours semblent spatiaux, celle-ci n'est pourtant, plus profondément, que la cristallisation ou la spatialisation des processus psychosociologiques de délimitation, seuls effectifs. Ce ne sont pas les pays, les terrains, les territoires de villes ou de cantons qui se limitent mutuellement, mais leurs habitants ou propriétaires qui exercent cette action réciproque. Et, c'est précisément ainsi que s'établit entre deux espaces différents, les termes de ce qui symbolise la frontière qui les sépare. La frontière n'est pas un fait spatial avec des conséquences psychosociologiques, mais un fait psychosociologique qui prend une forme spatiale⁴⁷⁵. Au-delà donc des différences qu'elle marque, Simmel nous dit qu' « elle devient néanmoins une énergie vivante qui agglomère ces éléments et ne les laisse pas échapper à leur rapport d'unité, tandis qu'elle se glisse entre les deux parties comme une force physique qui exerce une répulsion des deux cotés. »⁴⁷⁶

Toutefois, il faut reconnaître qu'il n'est pas injustifié de souligner l'aspect spatial des choses et des événements. Car, ceux-ci se déroulent souvent de fait. De telle façon que la condition formelle positive ou négative que représente leur spatialité prend un relief particulier pour l'observateur ; elle nous fournit les données les plus claires sur les forces réelles⁴⁷⁷. D'ailleurs, la délimitation cognitive est facilitée et soulignée par les délimitations naturelles ou politiques. Par l'articulation des surfaces, l'espace comporte souvent des divisions qui confèrent une nuance unique aux relations des habitants entre eux et avec les gens de l'extérieur⁴⁷⁸.

C'est donc en tant que spatialité, catégorie délimitée cognitivement - et la foi qu'on a en son existence – que le lieu d'appartenance devient refuge, maison, pays,

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 607.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 608.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 600.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 606.

chez soi⁴⁷⁹, État, abri. En se mettant ensemble, en partageant des valeurs, les individus transcrivent l'union sociale en structures déterminées dans l'espace et qui trouve une démonstration dans l'État, le pays, le groupe. Celui-ci n'est pas une simple possession, mais le lieu, le refuge. Comme point de domiciliation ou de réunion, il est la transcription géographique des énergies sociologiques. En ce sens il devient *Sabba* qui désigne à l'origine la réunion de la communauté villageoise, mais ensuite la maison⁴⁸⁰ commune où se tiennent ces réunions⁴⁸¹. La maison commune est « demeure intime, la grotte » qui protège et qui par ce fait établit un lien affectif et émotionnelle avec ceux qu'elle abrite.

Simmel introduit une métaphore entre la maison/pays et le ventre de la mère, la tombe, la cavité en général, la chaumière chinoise, la grotte préhistorique qu'il considère, comme une matrice, appelée encore la patrie⁴⁸². Tönnies évoque une « habitation commune, lieu des attachements et des représentations sociales »⁴⁸³ fait de la maison/patrie, pays ou État, un microcosme dont la configuration iconographique est par là même très importante dans le diagnostic psychosociologique. « Dis-moi le pays que tu imagines et je te dirai qui tu es ». Comme Gilbert Durand le souligne chez les Dogon, la symbolique de la maison est un doublet microscopique du corps matériel comme du *corpus* mental. Le labyrinthe est souvent thème de cauchemar mais la maison est labyrinthe rassurant et aimé, malgré son éventuelle part de mystère et de léger effroi. La maison tout entière est plus qu'un vivoir, elle est un être vivant. Nous avons besoin d'une maison pour que nous retrouvions les sécurités premières de la vie sans problèmes⁴⁸⁴. La maison :

« palais de cristal dont la limpidité aquatique laisse
deviner la profondeur tout en constituant un

⁴⁷⁹ Nous intercalons ici une anecdote personnelle. Sur notre lieu de travail, un restaurant, un jour, un SDF importunait les clients en terrasse. Nous : « Monsieur, vous ne pouvez pas rester là. » SDF : « Pourquoi ? Je suis chez moi, je fais ce que je veux. Et vous, allez chez vous ! » Nous : « Partez monsieur... ». SDF : « Où voulez-vous que j'aille. Je suis enfermé dehors ». Dès lors, le chez soi n'est pas toujours la maison. Tout comme la maison sans toit (qui n'est plus abri) devient le lieu de vie de « l'étranger de l'intérieur ». Celui-ci vide ainsi le symbole de la maison de tout son contenu.

⁴⁸⁰ Voir également ce que Pierre Bourdieu écrit à propos de la maison comme architecture sociale et lieu de socialisation dans son étude sur la Kabylie. (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 61).

⁴⁸¹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 676.

⁴⁸² Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris : Dunod, 1992, pp. 276-277.

⁴⁸³ Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸⁴ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 277-278.

infranchissable et minéral obstacle, défendant jalousement le coffre magique ou le trésor, noyau de cette intimité profonde. La maison est donc toujours l'image de l'intimité reposante, qu'elle soit simple, palais ou chaumière [ou patrie]. Et le mot demeure se double... du sens d'arrêt, de repos, de siège [de paix] définitif l'illumination intérieure »⁴⁸⁵.

De ce qui précède, il ressort que le chez soi, la maison/patrie ou pays, opère comme « espace sacré »⁴⁸⁶. Celui-ci fait de la maison un objet à conserver et un lieu de l'autoconservation de la communauté. La matérialité d'une telle chose devient encore plus significative dans l'éventualité d'une opposition avec d'autres groupes extérieurs et/ou quand ces derniers sont perçus comme un danger envers les valeurs de notre maison. L'espace sacré devient « identité collective », le sol où l'on est attaché, qui nous protège et qu'il faut défendre. La trop fameuse réplique « on est chez nous, ils n'ont qu'à aller chez eux » prend tout son sens.

La notion d'espace sacré implique l'idée de sa valorisation et sa reconnaissance chaque fois qu'il entre en relation d'hétérogénéité avec d'autres espaces qui contestent sa sacralité. C'est ce qui fait dire à Simmel que « pour mesurer à quel point [une maison et ses habitants sont sacrés], on peut se demander si, il s'y développe un honneur particulier, et à quel degré. De telle sorte que si l'un de ses membres est déshonoré ou offensé, tous les autres membres auront le sentiment d'avoir perdu un peu de leur propre honneur⁴⁸⁷, ou bien que l'association possède

⁴⁸⁵ *Ibid.*, pp. 278-279.

⁴⁸⁶ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 279. L'espace sacré est comme ce qui « unifie dans un corps spirituel comme le corps du Christ... il crée la forme fusionnelle de l'appartenance... l'espace devenu sacré prend la place du lien religieux quand il ne le redouble pas... » : (Sylvia Ostrowetsky, *op. cit.*, p. 246.) Dès lors, l'âme du peuple qui y habite se trouve dans le souffle de la terre qui le porte.

C'est dans la défense de ce qui est « sacré » qu'il faut aussi replacer probablement le rapport que Denis-Constant Martin établit entre la culture du chez soi, dira-t-on ici, et la mobilisation. En faisant coïncider culture, construction identitaire et mobilisation, il écrit que : « La proclamation de l'identité en situation politique, les revendications qui y sont attachées permettent de faire passer le réel au travers des prismes émotionnels. C'est donc bien la réalité qui pousse les individus à agir en politique, mais une réalité vécue, c'est-à-dire traduite dans des codes affectifs liés à la formation de leur personnalité, et dotés, au cours du processus de construction identitaire, d'une orientation politique pertinente dans une situation particulière. D'où le poids de la violence qui vient donner une réalité charnelle à l'enchaînement inéluctable de la vie et de la mort en perspective, enchaînement constitutif du pouvoir politique et autour duquel tournent les récits identitaires. Dans ceux-ci, il est question du risque de la mort abstraite du groupe, de la nécessité pour lui de continuer à vivre en étant mieux : plus fort, plus riche, plus influent, plus puissant,... Alors, la violence, présente ou ressurgie des mémoires, imprime dans les esprits l'image de la mort physique des individus composant le groupe et expose la matérialité du danger » (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 589-590.)

⁴⁸⁷ Lire également à propos du sens de l'honneur, Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp. 19-60.

un honneur personnel collectif, dont les vicissitudes se reflètent dans le sentiment de l'honneur de chaque membre »⁴⁸⁸. La maison est ainsi, comme les temples et des églises voués aux divinités et possédant des reliques⁴⁸⁹, symbole sacré dont la violation devient blasphème, ignominie, anomie.

Face au danger ou à la menace que peut constituer une dépréciation de l'espace sacré et des valeurs de ceux qui l'habitent, la réaction est souvent de deux ordres comme l'explique Simmel. « Le groupe [réagit pour] se maintenir – 1) soit en conservant le plus possible sa forme qui sera fixe et rigide, si bien qu'elle opposera une résistance substantielle aux dangers qui l'assaillent et que le rapport entre ses éléments persistera à travers tous les changements de circonstances extérieures ; - 2) soit par la labilité la plus forte possible de sa forme, en répondant au changement des conditions extérieures par son propre changement, en se maintenant fluide pour pouvoir s'adapter à toute exigence de la situation »⁴⁹⁰. Ces deux réactions, ces deux « mesures conservatoires pour détourner une formulation juridique, répondent à un principe présent chez tout corps qui est menacé ou se sent menacé. Il se protège donc de la « destruction par la pression ou le choc soit par la rigidité et la cohésion invincible de ses éléments, si bien que la force qui l'agresse ne produit pas le moindre effet, ou bien par la flexibilité et l'élasticité : le corps plie à chaque attaque, mais retrouve sa forme antérieure dès qu'elle est passée »⁴⁹¹. Aussi, une violence contre « l'altérité idéologique » peut être perçue comme processus d'autoconservation. Celle-ci adopte la forme de la stabilité ou de la labilité. Dans tous les cas, elle est liée au fait que l'unité d'un être se manifeste de deux manières : nous le reconnaissons comme un soit a) parce qu'il se révèle toujours le même à travers les *stimuli* et les situations les plus variés, soit b) parce qu'en toute circonstance il se comporte d'une façon particulière, justement propre à lui-même⁴⁹².

⁴⁸⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 431-432.

⁴⁸⁹ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 284.

⁴⁹⁰ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 564.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*

En somme, la stabilité n'est pas le seul processus qu'un groupe met en œuvre pour faire face à l'éventualité d'une hétérogénéité idéologique. Le groupe peut réagir aussi en mettant en place un processus ductile. Cette souplesse plus ou moins stable opère comme processus et signale que le groupe reconnaît la force de la différence et l'influence qu'elle peut avoir sur lui. Le lien qui s'établit en son sein parce que les membres partagent les mêmes valeurs, ne suffit pas à lui seul pour rendre le groupe perpétuellement stable. Le groupe doit jouer aussi avec les différences internes et l'hétérogénéité extérieure pour se maintenir. L'unité ou la cohésion devient réelle à partir du moment où il intègre les ressemblances mais aussi les dissemblances. D'une manière ou d'une autre, la différence n'est jamais loin. Et les relations de comparaison positive entre groupes l'exacerbent davantage. Pour mettre en avant le rôle de la différence dans le processus groupal, Simmel précise : « nous sommes des êtres sensibles aux différences. »⁴⁹³ Aussi, en présence d'identités partagées et de symboles de similitudes, toute divergence qui survient peut ébranler terriblement la conscience collective.

Les identités partagées comme source de stabilité agissent en tant que dispositifs d'alerte. Ils protègent le groupe contre toute forme de violence et l'aide à maintenir la cohésion. Mais lorsqu'elles font défaut, Simmel note que : « la conscience de l'antagonisme, rendue plus aiguë [par le sentiment de partage] qui règne par ailleurs, aiguëra [davantage les différences]. Ainsi des personnes qui ont beaucoup de choses en commun s'infligeront parfois des torts plus graves et plus injustifiés que ne le feraient de parfaits étrangers. »⁴⁹⁴ C'est parce que la cohésion est devenue si évidente, si naturelle, qu'elles ignorent totalement le risque que l'apparition d'une dissonance⁴⁹⁵ entame la stabilité. La disparition totale

⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 288-289.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ Il convient de signaler également la dissonance identitaire et l'intégration des acteurs sociaux à l'intérieur d'un même ensemble. « Une même société n'est jamais homogène et comporte des sous-groupes de culture – au sens anthropologique du terme – différente proposant des modèles parfois des modèles contradictoires. » (Alex Mucchielli, *op. cit.*, pp. 98-99. Voir aussi Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris : Plon, (Agora), 2009, pp.83-84., sur la dissonance comme mode de production intégrative, au sein des « cultures voisines... [ayant] des systèmes différents construits à partir d'éléments... identiques ou très proches ».

Noëlle Burgi-Golub (dans « D'exils en émotions, l'identité humaine », in Tariq Ragi), s'inspirant des idées de Paul Ricœur dans *L'idéologie et l'utopie*, précise qu'en s'identifiant à leur propre soi ou à l'environnement social, le groupe met en place un processus qui est celui de la « non-congruence, de la déviance, de la distorsion par rapport à la réalité » (*op. cit.*, pp. 29-30.) Pour Pierre Moessinger, toute identification est dynamique et appelle le « changement qui participe d'une dissonance. C'est la double contrainte [Pierre Moessinger, *Irrationalité individuelle et ordre social*,

de la différence ou son ignorance fait peser sur le groupe un danger plus significatif que parmi les individus se sachant différentes.

Dès lors, « le plus petit antagonisme a une tout autre signification relative qu'entre des personnes moins intimes, qui sont préparées d'avance à toutes les différences possibles. Plus notre être global partage des choses avec un autre, plus nous aurons tendance à associer l'ensemble de notre être avec chacune des relations particulières que nous entretenons avec lui. D'où la violence tout à fait disproportionnée avec laquelle des hommes par ailleurs tout à fait maîtres d'eux-mêmes se laissent parfois emporter justement contre leurs intimes plus proches. Tout le bonheur, toute la profondeur des relations avec un être que nous ressentons pour ainsi dire comme identique à nous-mêmes »⁴⁹⁶.

Si ce qu'énonce Simmel se vérifie, l'idée des références collectivement partagées et d'une société sans conflit doit être relativisée. À la pensée qui ne peut se représenter l'autre qu'en termes d'identités partagées, répond l'idée des identités partagées comme pensée de la différence. Souvent, il n'y a que peu de différence(s) entre un homme et un autre, un groupe et un autre, mais cette différence, si minime ou relative soit-elle, domine parfois l'ensemble des relations entre ces deux entités.

Selon nous, en l'absence de différence, le processus de reconnaissance serait probablement absent des conflits sociaux. Un espace totalement homogène vivrait par principe en paix illimitée et/ou sans crise, sans jamais être traversé par des tensions ; point de reconnaissance signifie donc ici absence de conflit mais surtout la reconnaissance ne favorise pas tant le conflit que l'accès à des rapports apaisés. C'est parce que les autres ne sont pas comme « nous » que l'idée de leur reconnaissance devient possible. N'est-ce pas dans la contestation de ce qu'ils

Genève : Librairie Droz, 1996, pp.103-106.] ou [« *double bind* (Bateson, 1980) qui met en scène deux personnes, dont l'une exerce une injonction contradictoire », réponse à une injonction paradoxale,... Dissonance et injonction paradoxale constituent des perturbations identitaires » (Pierre Moessinger *op. cit.*, p. 3. et pp. 31-44. puis pp. 112-113.) Unité et continuité, de l'individu-sujet comme celles du groupe, peuvent se révéler alors très instables et fragiles, soumises aux règles de la contradiction. Quelles que soient la cohérence, la congruence et l'homogénéité caractérisant le contenu identitaire individuel ou groupal, des « glissements identitaires » sont prévisibles.

⁴⁹⁶ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 288-289.

sont, du déni « d'eux », que s'enclenche la lutte pour leur reconnaissance ? La différence devient déterminante alors comme facteur de veille pour la stabilité. Elle rappelle à la conscience la nécessité d'une visibilité de ceux qui ne sont pas comme nous. Ce phénomène demeure valable à la fois dans une relation sociale globale, comme dans une relation interactive de face-à-face. En bref, de la différence naît l'entente, point-de-vue plutôt contre-intuitif dans la compréhension des relations humaines collectives.

La référence aux identités partagées, comme patrimoine commun, s'accompagne donc fatalement d'une dose de labilité pour enclencher et pérenniser le processus de stabilisation de l'ensemble social. En effet, comme le signale Simmel, « la socialisation de l'ensemble est souvent traversée de pulsion égoïste [et de remise en cause, par une partie des éléments de l'ensemble, du patrimoine commune] »⁴⁹⁷.

Le caractère labile des identités partagées consiste donc à intégrer les contestations ou les rejets des référents communs, selon un principe jouant sur la « liberté/intégration ». Ces rejets de l'ensemble ne produisent pas pour autant de l'anomie. Ils sont souvent liés au fait que la différence est consubstantielle à la vie en société. Ils proviennent également du fait qu'il est hors de question d'exclure l'hétérogénéité de la construction d'une société stable.

Ce besoin d'hétérogénéité, que Simmel nomme « les inconvénients de la mainmorte », postule la différence sociologique comme élément à part entière de la socialisation. Ce point va maintenant être précisé dans le paragraphe suivant.

La « conscience collective », comme processus pacifiant/stabilisant

« En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. Voilà

dans quel sens et pour quelles raisons on peut et on doit parler d'une conscience collective distincte des consciences individuelles. »⁴⁹⁸

Nous n'allons pas revenir sur la complication que pose le concept durkheimien de « conscience collective », long à se faire accepter. Notre ambition, en l'espèce, s'avère plus modeste. Cependant, un point a attiré notre attention, dans le cadre de notre enquête doctorale. Comment Durkheim, qui a longtemps lutté contre le psychologisme, se retrouve à parler de conscience, terme à consonance éminemment psychologique ?

La réponse à cette question se trouve éventuellement dans la difficulté à expliquer un phénomène matériellement insaisissable (à priori) que constitue la connexion, l'attraction liant les individus et les poussant à échanger avec les autres. La conscience collective serait alors cette matrice invisible qui fédère les consciences individuelles. Elle serait une sorte « d'unité centrale » à laquelle seraient connectées les consciences individuelles.

Si la conscience collective est difficile à saisir, la société semble être sa matérialité, sa perception concrète, observable. Dans ce cadre d'ensemble, les identités partagées sont l'élément qui intervient pour que chaque conscience individuelle soit connectée à la « matrice centrale ». En se maintenant au cœur de la matrice, elles la rendraient intelligible, signifiant à chaque conscience son existence. Les identités partagées interviendraient comme le moteur des échanges entre la conscience collective et les consciences individuelles.

Pour jouer ce rôle moteur, le partage identitaire s'appuie sur les croyances et les représentations collectives. La conscience collective se construit elle-même « comme l'ensemble formé par les sentiments et les croyances communes à la moyenne des membres d'une société, c'est un système de pensée (d'idées, de

⁴⁹⁷ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 521.

⁴⁹⁸ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 103.

valeurs et sentiments) qui à sa vie propre et qui est donc autonome face aux différentes consciences individuelles »⁴⁹⁹.

La problématique de la représentation est en œuvre dans l'élaboration d'une conscience collective⁵⁰⁰. L'apparition d'une représentation collective réside dans une volonté de compréhension et d'appropriation de l'environnement social. Pour Durkheim, elle « désigne un ensemble de savoirs produits par une société dans sa globalité »⁵⁰¹. Les représentations collectives ainsi que celles du social façonnent les processus à l'œuvre dans l'édification et la dynamique des représentations identitaires. La capacité des identités partagées à produire de la stabilité, ainsi que leur efficacité à contrer la violence anémique, dépend de ce que les croyances⁵⁰² et les représentations aux symboles identitaires, sont collectivement partagées.

Thomas Lindemann avance l'hypothèse de l'absence simultanitaire : « la propension à l'agression est plus élevée lorsqu'il n'existe aucun lien identitaire entre [les acteurs...] La violence suppose [alors] le plus souvent une anomie, c'est-à-dire l'absence ou le déni d'identités et de normes partagées »⁵⁰³.

La conception d'une société stable passe alors par la conscience, par les individus la composant, des normes identitaires partagées. En d'autres termes, une certaine

⁴⁹⁹ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁰⁰ Sur la différence entre représentation sociale et collective voir : Jean-Claude Deschamps, et al *op. cit.*, p. 195., Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 137. Voir également à ce sujet Denise Jodelet, « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », in Serge Moscovici (Dir.) *psychologie sociale, op. cit.*, Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Paris : PUF, 1991, Jean-Claude Abric (Dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris : PUF, 1994., ainsi que Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public, op. cit.*

⁵⁰¹ Émile Durkheim, « représentations individuelles et représentations collectives », *Les classiques des sciences sociales*, version numérique par Jean-Marie Tremblay à partir de Émile Durkheim, « représentations individuelles et représentations collectives » in *Revue de métaphysique et de la morale*, tome VI, numéro de mai 1898, URL : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

⁵⁰² Celles-ci vont au-delà de la simple *credere*, le fait de tenir pour réel l'existence de quelque chose ou de quelqu'un non-immédiatement perceptible.

Elles sont croyances, parce qu'elles sont histoires temporellement fixées par le fonctionnement de l'univers social. Elles s'appuient donc sur « un capital symbolique – tout ce qui est perçu selon des catégories de perception, des principes de vision et de division, des systèmes de classement, des schèmes classificatoires, des schèmes cognitifs, qui sont, au moins pour une part, le produit de l'incorporation des structures objectives du champ social, culturel, basé sur la connaissance et la reconnaissance – accumulé dans et par le réseau de reconnaissance [collective, constitutif de l'univers social et mobilisé à chaque moment du processus de légitimation de la « foi », pour certifier les actes posés au nom des croyances en...] » (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 122 et 162.)

Seulement à partir de ces pré-requis que sont compréhensibles une prosternation devant le monument aux morts, le salut au drapeau, le chant de l'hymne national la main sur le cœur, l'inclination devant la statue de la vierge ou devant un symbole de la nation.

⁵⁰³ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 50.

intériorisation de ces normes pousse chaque individu à concéder aux autres, vivant avec lui, un statut « non-létal », c'est-à-dire garantissant à chacun de part et d'autre l'absence d'élimination.

Dès lors, « c'est parce que [nos consciences] identifient autrui comme un anathème »⁵⁰⁴ que le processus de son élimination peut se mettre en route, sans pour autant que nos jugements moraux ne soient affectés d'aucune manière. L'emprise de la conscience collective intervient dans le processus de croyance et de représentation collective. Les identités partagées ne sont rien sans ce qu'en pense la conscience collective. Si celle-ci prescrit ou autorise une croyance et une représentation, même en présence d'objets identitaires partagés, il sera difficile de contrer l'idée véhiculée par la croyance ou la représentation.

Simmel décrit la puissance en œuvre dans la croyance à partir de l'illustration des sociétés secrètes. Celles-ci s'appuient sur le caractère absolu du chef, créant « la plus extrême et la plus abstraite sublimation de la dépendance centralisatrice »⁵⁰⁵. La croyance en ce que le chef est un être suprême se manifeste dans la distance que les fidèles ont par rapport à l'objet. La croyance que les fidèles vouent au chef est conférée par l'absence même de chef, c'est-à-dire qu'il est symbole⁵⁰⁶. L'absence de chef procède de la sacralisation de celui-ci, mais aussi de ce qu'il représente la stabilité⁵⁰⁷.

Ainsi, l'élimination de l'ennemi ou le fait d'épargner son ami parce qu'il est semblable, constitue un acte d'obéissance à ce que la conscience collective identifie comme tel. Ce geste apparaît comme un acte fondamental dans l'esprit de l'individu socialisé. Cette manière de se comporter signale « la foi » de sa conscience personnelle envers la conscience collective.

⁵⁰⁴ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁰⁵ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 402.

⁵⁰⁶ Pour le « symbole du chef » : Serge Tchakhotine, *op. cit.*, pp. 245-247 ; Philippe Braud, « *Le culte paroxystique du chef* », *op. cit.*, pp. 307-308.

⁵⁰⁷ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 402.

Dans ce panorama brossant une démarche unitaire voire fusionnelle, comment les agents sociaux perçoivent-ils la différence et l'autre, en tant que manifestations empiriques d'un ailleurs ?

L'exclu⁵⁰⁸, l'étranger et la figure anomique : menaces pour les identités partagées ?

L'accentuation des conflits identitaires, politiques engendre la distance sociale entre les groupes, amenant la question de l'exclusion au premier plan. Accentuation, distance sociale et exclusion conduisent de plus en plus à un rejet de « ceux qui ne sont pas comme nous », hors de nos espaces, de nos marchés matériels et/ou symboliques, hors de nos valeurs⁵⁰⁹.

Nous avons décidé d'aborder la question car elle comporte à la fois des éléments renvoyant à ce qui est « séparé de », de l'ordre des catégories, et à ce qui « sépare de », davantage du côté du processus. Mais c'est davantage en tant que processus que l'exclusion nous intéresse. Car une chose semble évidente : le processus aboutit généralement à constituer des catégories, si elles n'existent pas auparavant. En outre, étudier ici l'exclusion comme ce qui est « séparé de », donc dans le périmètre des catégories, risque d'être redondant. Nous avons déjà montré qu'une catégorie est avant tout anomie du point de vue de chacun des acteurs sociaux selon la catégorie à laquelle ils appartiennent. Le résultat de tout processus d'exclusion provoque l'apparition de catégories disqualifiantes⁵¹⁰.

L'exclusion comme processus semble alors davantage enrichir nos analyses. Pour nous, ce qui exclut, c'est moins la catégorie que le processus qui conduit à l'exclusion. La différence raciale (couleur de l'épiderme par exemple) montre avec

⁵⁰⁸ « Une humanité abstraite : un produit politique : n'est rien qu'un homme, abstrait, celui qui n'appartient pas à une collectivité qu'il pourrait marquer de ses actes singuliers, dont la vie n'a aucune cohérence, aucun sens racontable [...] on ne peut rien dire qui le caractérise en propre [...dans le monde de l'exclu...] les individus sortent de l'indéterminations par les rapports qu'instaurent entre eux leurs actions et paroles, qui dévoilent qui ils sont et comment ils se relient au monde, mais aussi et d'abord par les qualités identificatoires privées : ce qu'ils sont » (Valérie Gérard, *op. cit.*, p. 84.)

⁵⁰⁹ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 21.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

force cette réalité, qui de toute évidence ne pourrait être gommée, sauf à « changer de peau » au sens littéral.

Les catégories que la différence raciale pose excluent moins que le racisme. La « pertinence » et l'effet de tout discours racial se situe moins dans l'objectivité de la couleur de peau que dans l'imaginaire de ceux qui en sont les auteurs. Pour que des catégories s'opposent ou s'évincent mutuellement, il faut que le discours parle aux consciences. Le processus d'exclusion doit donc être pensé comme langage séparant plus que la réalité de la séparation elle-même. La portée de l'idéologie de la différence est plus exclusive, que ce qui différencie réellement les catégories. Ce phénomène épingle par exemple un type de population comme « cible » à éliminer⁵¹¹. C'est moins a) le statut minoritaire ou b) le fait que ces gens ne correspondent pas totalement à ce qui est prescrit par le collectif que c) le langage qui « cible » et décrète l'élimination. En bref, le processus d'exclusion est donc plus anomique, plus violent que l'exclusion comme catégorie.

Martine Xiberras remarque : « les auteurs, les acteurs, les cibles et les différents ennemis ainsi que les compatissants ; les premiers, prêts à exclure définitivement, et les seconds, à l'inverse, prêts à s'exclure avec, pour défendre »⁵¹². Par ces mots, elle indique, sans le dire tout à fait explicitement, que c'est dans le sens des mots d'ennemis et de compatissants, qu'en fin de compte, l'exclusion est consommée. Elle ajoute que « si la catégorie existe, c'est autour de valeurs – religieuses, politiques : intégrisme et terrorisme par exemple – qu'elle se construit⁵¹³. C'est donc au nom des valeurs ou des représentations qu'on finit par s'exclure ou exclure »⁵¹⁴. Aussi, l'exclusion n'est pas seulement la situation géographique (il vit dans un ghetto) de l'exclu, sa couleur de peau (il est noir, blanc ou latino) ou sa situation matérielle (il est pauvre). En revanche, elle est :

« exclusion des richesses spirituelles, qui représentent le fait que les valeurs de l'exclut manque de reconnaissance et sont absents ou

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 16.

⁵¹³ Et, si « l'esclave est un produit de la cité grecque – toute [catégorie identificatoire devient] le produit d'un système de relations humaines [normées] » (Valérie Gérard, *op. cit.*, p. 85.)

⁵¹⁴ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 17.

exclues de l'univers symbolique. Lorsqu'elles commencent à apparaître, ces valeurs figurent bel et bien dans les représentations collectives mais dans une forme inversée : l'attribut du non voyant réside dans sa façon de voir autrement, mais dans le regard du voyant il reste un aveugle. Il possède un de ces attributs négatifs qui de toute façon le classe dans la catégorie du stigmaté, la catégorie négative »⁵¹⁵.

Comme l'exemple de l'aveugle, il apparaît que la catégorie à laquelle celui-ci appartient est à appréhender du point de vue du discours des normaux, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas aveugles. Ce n'est qu'en mettant des mots sur la différence ou le stigmaté qu'il ou elle prend vit.

Le processus d'exclusion comme processus sémiotique trouve son exemplarité la plus évidente en tant que vecteur d'images négatives⁵¹⁶ et de symboles nocturnes⁵¹⁷. Mais il opère également en tant que symboles diurnes pour tout acteur porteur ou sympathisant de la différence ou du stigmaté. Toutefois, c'est surtout comme symbole nocturne qu'il se révèle facteur de rupture et de séparation. Sous le couvert des « symboles ténébreux de la nuit dans sa substance maléfique et des valorisations négatives »⁵¹⁸ véhiculées, le processus débouche sur la dissociation. Les ténèbres sont « chaos et grincement des dents, la dynamisation paroxystique de toute agitation, bruit et impureté »⁵¹⁹. En noircissant le stigmaté, la différence, la cohabitation devient une manière d'être et d'agir relevant de l'interdit.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁵¹⁷ Est ici posée toute la densité, la force du symbole ou mieux du processus symbolique. Dans certaines situations, sa disparition peut signifier pour l'« inconscient collectif » de ceux qui le subit, la fin de ce qu'il représente.

La réalité de menace terroriste qui pèse encore sur le monde et sur les États-Unis, n'a pas empêché la « célébration et la joie » après l'annonce de la mort d'Oussama Ben Laden. La joie emprunte, le temps d'un instant, la densité du symbole, mais ici, elle intervient comme « exorcisme » de ce qui oppresse et qui prescrit la peur comme violence (de ce qu'on ne voit pas, mais qui est présent) quotidienne, voir : Philippe Braud, *op. cit.*, p. 77.

⁵¹⁸ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁵¹⁹ *Ibid.*

Identité dévalorisée : l'exclusion

La valorisation négative de la couleur noire – le diable est presque toujours noir ou recèle quelque noirceur⁵²⁰ – n'a à priori alors pas grand-chose à voir avec le peuple noir. L'exemple de l'affabulation autour des « gitans » le montre. Sans être noirs, ils subissent une diabolisation⁵²¹ qui se manifeste ainsi : chacun cache son portefeuille en leur présence. La *melas* comme catégorie d'exclusion est donc processus, une *melas-logos*. Elle est tellement prégnante que l'exclu finit lui-même par accéder au discours du symbole. Comme le remarque Gilbert Durand, « il est surtout remarquable de constater que cette "noirceur" du mal [cette grammaire⁵²² du mal] est admise par le noir lui-même. Exemple : le Grand Dieu bienfaisant des Bambara, *Faro*, a une tête de femme blanche, alors que le mal *Moussou Koroni* symbolise tout ce qui s'oppose à la lumière : obscurité, nuit, sorcellerie »⁵²³. L'idée de la « prophétie auto-réalisatrice »⁵²⁴ opère aussi. À force de se penser sombre, de se méditer sombre, de s'entendre comme étant sombre, l'obscurité finit par advenir dans la conscience individuelle des gens à la peau foncée. Certes, le noir porte sa couleur, mais seul le discours sur la *melas* assombrit davantage le tableau, au point où, au-delà d'une simple problématique de mélanine, le noir finit par croire définitivement qu'il est noir. Autrement dit, il s'imagine porteur des maux de l'humanité et de tout ce qui est dévalorisant : misère, sous-développement, maladie, guerre, corruption.

De surcroît, le processus d'exclusion a besoin de poser « ce qui n'est pas comme » dans le sens de ce qui n'appartient pas et qui est donc étrange. Même Simmel a beau écrire que : « L'étranger nous est proche dans la mesure où nous sentons

⁵²⁰ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 99-100. Voir aussi Rosalind I. J. Hackett, « Discours de diabolisation en Afrique et ailleurs », *Diogène*, 2002/3 n° 199, pp. 71-91, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info/revue-diogene-2002>, consulté le 10 mai 2011.

⁵²¹ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 55 : « Le travail du symbolique consiste souvent à dramatiser une menace extérieure, à désigner des adversaires pour mieux réactiver l'exigence d'unité du groupe. Sa forme paroxystique en est le processus de diabolisation. Cela signifie que l'ennemi ainsi désigné n'a pas d'autre caractéristique identifiable que le fait d'être un ennemi [c'est-à-dire sombre...] n'ayant plus que des traits négatifs ».

⁵²² Pour une grammaire de la narration politique de l'identité : Bogumil Jewsiewicki, « Les porte-mémoire chrétiens de la nation : Québec, Pologne, Zaïre, », in Denis-Constant Martin (Dir.), *op. cit.*, pp. 123-143.

⁵²³ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁵²⁴ C'est ce que semble dire également W.I. Thomas : « quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences », cité par Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 24.

entre lui et nous des similitudes nationales ou sociales, professionnelles ou simplement humaines »⁵²⁵. Ailleurs, il ajoute :

« La combinaison de distance et de proximité que contient toute relation entre humains arrive ici à un rapport dont la formulation la plus brève : dans une relation, la distance signifie que le proche est lointain, tandis que l'étrangeté signifie que le lointain est proche. Car l'étrangeté est de toute évidence une relation positive, une forme spéciale d'action réciproque... L'étranger est un élément du groupe même, tout comme les pauvres et les divers "ennemis de l'intérieur" – un élément dont l'articulation immanente au groupe implique à la fois une extériorité et un face-à-face »⁵²⁶.

L'étranger doit donc être considéré comme la synthèse du proche et du lointain. L'étranger comme catégorie extérieure à l'ensemble normatif demeure une forme particulière de l'intériorité. Il nous est lointain parce que « ces similitudes dépassent sa personne et la nôtre et nous relie uniquement parce qu'elles en relient de toute façon un très grand nombre. En ce sens, même les relations les plus étroites [au sein des normaux] prennent une nuance d'étrangeté. Au stade de la première passion, les relations érotiques récusent très fermement cette idée de généralisation : il n'y a encore jamais eu d'amour comme celui-là, rien ne peut se comparer ni à la personne aimée ni à notre sentiment pour elle. »⁵²⁷

Mais c'est dans le sens de l'étranger lointain, tout simplement, que le processus d'exclusion doit se comprendre. Car le processus devient significatif seulement quand les exclus sont rejetés, si loin de notre univers mental et de nos frontières spatiales, qu'ils sont devenus hors de notre portée, hors de notre ligne d'horizon,

⁵²⁵ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 666-667.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 663.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 666-667.

hors de notre pensée. Cet étranger, tant qu'il demeure au loin, ne nous gêne pas ou plus⁵²⁸.

Au surplus, l'étranger ou l'exclu n'est-il pas, par sa nature même, celui qui n'est pas un possesseur de sol ? Cette allégation est à comprendre non seulement au sens physique des mots « sol » et « possession », mais encore au sens métaphorique d'une substance vitale qui, à défaut d'être fixée à un endroit géographique du cercle social, l'est sur une de ses positions idéelles⁵²⁹. La densité morale l'a déjà dépouillé d'avance de toute possibilité d'appartenance. Cette même densité morale considère les congruences apparentes avec l'étranger comme des qualités générales. Car les catégories qu'elle regroupe ont des liens organiques reposant sur des ressemblances particulières communes⁵³⁰.

En somme, la tension liée au « commerce symbolique » entre le nocturne et le diurne, entre le normal et l'anormal, tourne généralement au conflit⁵³¹. Celui-ci résulte, souvent, du processus d'exclusion dont il est l'aboutissement. La manœuvre d'exclusion a pour finalité la désintégration du tissu du groupe. L'exclusion dès le départ est porteuse d'un coefficient de négativité très fort.

L'individu socialisé dans de telles circonstances disqualifiantes pense toujours ou souvent l'exclusion comme une représentation stigmatisante, par déni ou méconnaissance, par angoisse ou haine atavique⁵³². Au bout de chaque forme d'exclusion et du mépris qui va avec, se profile le rassemblement des représentations ou pratiques collectives. Celles-ci produisent du conflit, de la désagrégation, de la mort sociale et biologique, en un mot la rupture du lien social. Elles provoquent ainsi des maux sociaux, sortes de maladies gangrénant les

⁵²⁸ Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 18.

⁵²⁹ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 664.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 666.

⁵³¹ Martine Xiberras note : « le conflit permet dans bien des cas d'expliquer le point de départ du processus d'exclusion qui commence par la défaite des futurs exclus qui seront peu à peu rejetés pour leur non-conformité au modèle des vainqueurs [c'es-à-dire les normaux] » (*ibid.*, p. 16.)

⁵³² *Ibid.*, p. 21.

relations sociales et qui empoisonnent les perspectives d'avenir. La résultante de ces éléments aboutit au choc, Ben Ali *versus* le peuple tunisien⁵³³.

Une nuance est à apporter dans cette démonstration. Comme tout processus social, le processus d'exclusion peut être perçu sous l'angle d'une forme de socialisation. En effet, si le processus est porteur d'opposition, « en général il se produit parce que l'une des parties cherche à exclure l'autre de la jouissance d'un bien commun [– la reconnaissance et l'acceptation mutuelles –] et que l'autre refuse. L'un des adversaires trouve l'objet qui devient le prétexte du conflit si précieux qu'il ne veut pas le partager avec d'autres, mais l'autre le considère également comme tel, au point qu'il préfère se battre pour ne pas en être privé. Ce phénomène de l'exclusion ou de son refus, exprime au moins indirectement que [l'exclusion] naît en général de la volonté de demeurer membre d'une socialisation ou d'y entrer »⁵³⁴. Chacun des acteurs, de par la catégorie à laquelle il appartient, veut *in fine* uniquement être intégré à l'ensemble et se faire accepter de tous. À ce propos, quelle que soit la catégorie à laquelle l'agent social appartient, l'objectif consiste à la positiver, la rendre prestigieuse pour lui et les autres membres de son groupe afin d'imposer sa présence aux autres communautés. Cette démarche se produit durant le processus d'exclusion. En valorisant son groupe ou sa catégorie, il cherche à discriminer les autres catégories comme exclues.

1.2. Clarification conceptuelle

Pour clôturer ce chapitre préliminaire, il nous paraît utile de revenir en détails sur certaines notions cruciales. Elles sont mobilisées tout au long de notre enquête. Certaines ont déjà bénéficié d'un éclairage. Dorénavant, nous cherchons à mieux saisir chacune. L'ensemble des termes abordés et expliqués ci-dessous augmentera la compréhension de l'ensemble du travail. En affinant leurs définitions, nous affinerons nos analyses.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ Julien Freund, introduction, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 71.

Nous commencerons par aborder l'idée d'identité. Puis nous évoquerons les questions de l'imaginaire, de la conscience et des symboles, bref des mécanismes liés à la représentation mentale. Nous terminerons en présentant les idées de stabilité, de paix et de conflit.

1.2.1. De l'identité

La clarification du concept d'identité⁵³⁵ s'impose. Cette fois, il s'agit d'examiner la vision qu'en ont les spécialistes des sciences sociales et non la (non-)conception des acteurs politiques ou des agents sociaux. Cependant, le flou du mot se retrouve également dans l'imprécision de la notion. Autant il suscite l'intérêt des chercheurs, autant ils ne sont pas d'accord pour le définir. Il implique déjà des interrogations quand un individu le définit simplement comme « ce qui est identique et donc continu »⁵³⁶. Le sujet « je »⁵³⁷ qui prend conscience de son existence ou qui s'identifie comme variable unique, ne s'étonne-t-il pas lui-même parfois quand son environnement s'inquiète du fait « qu'il a changé, qu'il n'est plus le même, quand il s'habille des différents rôles sociaux »⁵³⁸ ?

L'objectif ne consiste donc pas à proposer ici une définition finie du concept. Notre ambition risque même d'amplifier le sujet en ajoutant au débat le concept d'identité partagée, participant ainsi à « une archéologie du terme d'identité »⁵³⁹. Face à la difficulté de saisir ce concept, il convient de l'inscrire, dans une perpétuelle clarification sans projet de dilution. Autrement dit, la quête d'une définition ne doit pas aboutir à une aporie : conclure, au terme d'un effort d'analyse conséquent, que cette notion n'existe pas serait par trop stérile. En revanche, il nous apparaît pertinent de le nuancer autant qu'il est possible, en reconnaissant qu'il ne peut exister sans la notion de différence. Le même pour

⁵³⁵ Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 16.

⁵³⁶ Pierre Moessinger, *op. cit.*, p. 96 ; et « le sens commun à tendance à voir dans l'identité quelque chose de permanent tout au long de la vie » : p. 99.

⁵³⁷ « Cette construction conduit, sous des formes diverses, à distinguer des « Nous » sociaux, des « Moi » conçus comme des cristallisations singulières de ces « Nous », et des « Je », c'est-à-dire des capacités réflexives et critiques à partir desquelles l'individu se met à distance de lui-même et du monde » (François Dubet, *op. cit.*, pp. 21-22.)

⁵³⁸ Pierre Moessinger, *op. cit.*, p. 96.

⁵³⁹ Sylvia Ostrowetsky, *op. cit.*, p. 237.

s'affirmer a besoin de se positionner par rapport à « un »⁵⁴⁰ autre, différent, changeant et perpétuellement dynamique.

La difficulté épistémologique, que rencontre chaque chercheur dans la conceptualisation de l'identité, provient, vraisemblablement, du fait même qu'elle échappe à l'immobilisme. Il suffirait donc de changer de contexte⁵⁴¹ pour que ce qui semble identique donne lieu à contradiction et laisse penser la différence⁵⁴². Ainsi, nous pouvons écrire que l'identité, loin d'être un état qui caractériserait un isolat, est un construit évolutif qui vient donner du sens et de la valeur (positif ou négatif) à une relation ou à un ensemble de relations⁵⁴³.

L'identité est donc un concept qui évolue⁵⁴⁴ suivant les représentations et « qui renvoie tout aussi bien à l'autonomie qu'à l'assujettissement [...] Elle est du domaine de la chose et du domaine des mots [...] Elle conjoint une réalité humaine et sociale, telle qu'elle est ressentie mais aussi telle qu'elle est exprimée [...] Elle ne peut donc être réduit à un seul mot fut-il un concept »⁵⁴⁵. Autrement dit, l'événement identitaire n'existe que parce qu'il se dit ou peut se dire. Il se narre, s'énonce⁵⁴⁶ et s'insère dans l'histoire du temps qui s'écrit.

⁵⁴⁰ Le « Un » autre représente dans ce cas précis deux éléments à la fois. Il est d'abord lui-même, qui se détache pour prendre conscience de son existence et donc qu'il ne peut être le même indéfiniment. Ensuite, il a conscience qu'il ne peut être l'autre car la relation de prise de conscience qu'il a avec lui-même reste liée au sujet du « lui » existant. Cette conscientisation mentale s'accompagne d'une perception observable extérieure à sa psyché, celle qu'il a avec le tout autre reste objective.

⁵⁴¹ Pierre Moessinger, *op. cit.*, p. 130 : « Auparavant, le fait d'être femme et mère pouvait donner à l'identité son contenu principal. Aujourd'hui (et déjà dans les années 1970), parallèlement à la revendication d'autonomie, il y a recherche et revendication de nouveaux contenus d'identité féminine... ». Voir également Denis-Constant Martin : « Le choix d'identité », *op. cit.*, p. 583 : « Le sens et la valeur... dans le discours identitaire ne sont jamais donnés une fois pour toutes : il sont négociés, bricolés, renégociés, reformulés, dans des situations particulières,... des antagonismes se muent en affinités ; des conflits débouchent sur la coexistence et l'ennemi héréditaire devient le partenaire privilégié... ».

⁵⁴² Au-delà de l'identité comme « une vision photographique [il faudra tenir compte du fait que] les identifications changent suivant les situations, en particulier lorsqu'on change de milieu social ou de rôle social [et aussi] de la dissonance [qui] conduit souvent l'individu à changer la représentation qu'il a de lui-même » (Pierre Moessinger, *op. cit.*, p. 2.) ; « qui dit identité implique écarts... nulle homogénéité, nulle permanence, mais une constellation de sens données à des pensées et à des actes infiniment divers » (Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 13.)

⁵⁴³ Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *op. cit.*, p. 583 ; voir aussi : Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁴⁴ Alex Mucchielli, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁴⁵ Sylvia Ostrowetsky, *op. cit.*, pp. 238-239.

⁵⁴⁶ David Ambrosetti, « Nouvelles normes, nouveaux espaces de jugement : la valeur légitimatrice de l'ONU et des effets normatifs », in Yves Schemel, Wolf-Dieter Eberwein, *op. cit.*, p. 311 et suiv.

Surtout, il est performatif : « je vous déclare Hutu *et* Tutsi, Bété *et* musulman »⁵⁴⁷. De telles verbalisations se déclarent extérieurement. De tels discours se diffusent dans l'ensemble du groupe puis à l'intérieur de toute la société.

« Plus encore, le récit identitaire superpose à la communauté une organisation qui la représente, qui a vocation à parler en son nom, à la mettre en mouvement, à exiger et obtenir pour elle⁵⁴⁸. » L'organisation citée par Denis-Constant Martin sans la nommer peut avoir divers visages : elle peut être un parti politique : le *Hutu Power*, le Front Patriotique Rwandais, le Front Populaire Ivoirien. Il peut s'agir aussi d'une structure intermédiaire voguant sur les vagues identitaires et ethniques comme la radio des mille collines au Rwanda.

Sur le rapport entre le terme et ses usages sociaux, nous laissons le mot de la fin à Sylvia Ostrowetsky. « Il ne peut donc y avoir de césure entre la chose et le mot, la chose [étant] elle-même un processus langagier interne et externe qui vaut autant pour son contenu que pour son émergence au sein du dire et de l'expression en général. »⁵⁴⁹

Clarifier la notion d'identité n'a rien d'une tâche aisée. Mais il s'agit maintenant de complexifier le débat en passant de la recherche identitaire à l'idée des identités partagées.

1.2.2. Des identités partagées

Notre contribution à la construction du concept d'identité vise le problème de l'intégration des acteurs dans un espace sociopolitique ou dans une « communauté de sécurité » basée sur des valeurs partagées. Cette intégration se manifeste dans la

⁵⁴⁷ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p.25 : « L'identité suppose un récit – qui rend compte des interactions, s'entremêlant à d'autres récits –, apparaissant, narrative et c'est seulement par conséquent qu'elle produit des effets et peut être appréhendée ». « La fonction du récit identitaire est d'orienter [l]e choix, [d'appartenir à l'un ou l'autre des territoires ou groupes] de rendre normal, logique, nécessaire, inévitable le sentiment d'appartenir, avec une forte intensité [...] Il s'adresse à l'affectivité, il s'efforce de toucher, d'émouvoir afin que ce sentiment d'appartenance pousse, le cas échéant, à agir ; rende, à tout le moins, impensable, insupportable le refus de soutenir. Afin de créer les conditions de cette adhésion privilégiée, le récit identitaire a pour tâche de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui d'une « communauté » dont les membres sont persuadés d'avoir des intérêts communs, d'avoir quelque chose à défendre ensemble (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 23.)

⁵⁴⁸ Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴⁹ Sylvia Ostrowetsky, *op. cit.*, p. 238.

reconnaissance d'une appartenance ainsi que la vie avec les autres en paix et dans la stabilité.

Mais, dans un autre sens, les agents sociaux recherchent une place spécifique dans ce même espace et ils cherchent à se différencier, à se singulariser⁵⁵⁰. En d'autres termes, ils tentent de vivre avec les autres sur ce que l'espace leur propose de commun, tout en négociant sur ce qui les différencie. Cette contribution s'inscrit dans une approche où l'identité est au carrefour des sciences humaines et sociales.

Elle fait référence aux recherches de Thomas Lindemann sur les « guerres pour la reconnaissance » et le rôle des identités collectives dans l'émergence de la paix. Cet auteur écrit par exemple que :

« le recours à la violence est probable lorsque autrui est perçu comme antithèse de mes valeurs, mettant en cause ma sécurité ontologique, mon référentiel identitaire. »⁵⁵¹ Les différences que présente autrui peuvent menacer mon être même à partir du moment où elles sont considérées comme la négation de mon existence.

En s'inspirant de telles conceptions, notre définition des identités partagées est la suivante : c'est l'ensemble des variables (valeurs identitaires) positives⁵⁵² contenues dans nos imaginaires, indispensable à l'émergence d'une communauté de paix. Elles sont susceptibles de pacifier les interactions entre les champs identitaire et politique. Elles interviennent aussi entre les imaginaires respectifs des individus vivant dans un même espace. Comme telles, elles sont fluides et

⁵⁵⁰ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁵¹ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 13. Il convient de faire ici une petite remarque : c'est en présence « d'un autrui perçu comme antithèse », porteur des valeurs contradictoires que la lutte devient probable et suppose la mise en œuvre des mécanismes de mobilisations des identités partagées.

Dès lors en l'absence d'un adversaire qui menace ma « sécurité ontologique », il y a l'hypothèse « d'un relâchement des tendances politiques et doctrinales, une baisse de l'intensité des croyances [à un fond commun qui soit] perceptible. Ce qui affecte l'implication dans les valeurs partagées » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 219.)

Al Qaida a rapproché les démocraties occidentales et renforcé les liens normatifs entre elles.

⁵⁵² Il est important de retenir ici que nous ne posons pas la problématique positiviste. En utilisant la notion de positive ou même d'objectivité, on fait juste référence à tout ce qui unit et qui est favorable à la stabilité du groupe.

capables de circuler, d'être mobiles au-delà de la distance (temps et espace) qui peut séparer les individus.

L'ethnologue Christopher Crocker montre bien cette mobilité fluide. La distance n'est pas un obstacle dans son étude sur et chez les Bororo : « il y a des villages distants de plus de deux cents kilomètres dont les habitants sont isolés les uns des autres depuis plus d'une génération ; [mais] ils partagent cependant la même culture jusque dans les moindres détails. »⁵⁵³

Elles tiennent aussi à l'existence d'une conscience commune, à des référents historiques et mythiques communs. Il s'agit de ce qu'un groupe social partage de « sacré »⁵⁵⁴, en dépit des différences, pour maintenir un vivre-ensemble. Sacraliser les facteurs du vivre-ensemble, c'est rendre ce qui rassemble assez puissant (et possédant un tel ascendant sur les psychés individuelles) pour que le conflit reste limité. C'est faire de ce qui rassemble le symbole de référence.

Sacraliser les éléments de rassemblement ne revient pas à figer son contenu, à le fixer dans une fonction immuable. Ces identités partagées postulent l'appartenance à une identité, tout en gardant un ancrage flexible. Celui-ci rend le dialogue possible, chaque fois que les différences prennent le dessus. Elles permettent à chacun de sortir de l'insularité ; dès lors sont mis en avant nos invariants et nos écarts différentiels. Ils ne sont plus la fin mais le commencement de la recherche de l'autre et des liens émoissant ces écarts sans les faire disparaître.

L'expression des identités partagées n'est pas dans ce cas un repli sur soi, mais l'idée que les différences fondent à la fois l'existence de soi et de l'autre et qu'elles n'effacent pas pour autant les invariants identitaires. Tout en n'occultant pas le sujet dans ses représentations, c'est la relation qu'il a avec l'autre qui est

⁵⁵³ Christopher Crocker, « les réflexions du soi, the mirrored self », in Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁵⁴ Comme nous dit François Dubet, « À côté des institutions politiques, la société n'existe que si elle exerce une action de socialisation volontaire reposant sur des normes et des valeurs suffisamment larges pour qu'elle soit une communauté morale... [en dehors des institutions classiques cette fonction de socialisation commune est] attribuée, à une religion civile, à un patriotisme constitutionnel, à des sentiments communautaires élargis à la nation, à des symboles partagés... Même sécularisée, la société est une unité symbolique et « sacrée » dont l'horizon serait un ensemble de valeurs partagées » (François Dubet, *op. cit.*, pp. 25-26.)

prépondérante. Chaque individu pense davantage le sujet par rapport à l'altérité. Car, le « je » est intégré dans un « jeu » portant sur la différence.

Toutefois, les identités partagées pour nous ne représentent pas uniquement ce que partagent les individus. Nous n'envisageons pas l'émergence, avec les identités partagées, d'un espace de partage des similitudes. Nous entrevoyons aussi un espace de partage des contraires. Le partage de ce qui fait que l'autre ne se réduit pas à nous. Toute comme l'idée depuis le départ n'est pas de démontrer seulement que partager des référents conduits à la paix et à la stabilité.

Les identités partagées doivent se comprendre aussi comme la réalisation probable d'un partage des différences, pas uniquement des invariants. Cette mise en commun correspond à une reconnaissance de celui qui les porte, une acceptation de son existence et de sa présence. Alors, parler d'identités partagées n'exclut pas l'existence des différences. Il serait naïf de le penser.

Notre conceptualisation assume d'entrée que le fait de partager des identités ne supprime pas dans l'absolu le conflit ou la violence. Par conséquent, les identités partagées ne sont pas des variables essentiellement pacificatrices. Elles sont très dynamiques et sont le plus souvent le produit d'une construction dans le temps et dans l'espace. Une identité étant en soi le fruit d'une construction sociale, le partage l'est aussi.

Le principe selon lequel le conflit est un exutoire de tension sociale nous empêche même de penser les identités partagées en dehors d'une construction et de l'action des individus. Le conflit létal au Rwanda prouve jusqu'à l'absurde le caractère peu pacificateur en soi d'identités essentialisées, c'est-à-dire oubliant le jeu des agents sociaux. Ce pays comporte en majorité deux groupes socioculturels (Hutu et Tutsi) et pourtant le pire est advenu. Selon certains observateurs, c'était un pays plus à même de devenir une nation où les individus partageraient une même histoire, une même langue. Cette relative homogénéité liée au nombre réduit d'ethnies au Rwanda ne l'a pas empêché de connaître un génocide. En bref, les individus tout

en partageant les référents substantiels et essentiels peuvent entrer en conflit comme l'illustration rwandaise le montre.

L'idée alors c'est de voir comment, dans une démarche à la fois théorique et empirique, les identités partagées peuvent contribuer à la pacification de l'espace sociopolitique en minimisant la montée aux extrêmes. C'est de voir comment, l'émergence « d'un espace des possibles », d'une « communauté de sécurité » des valeurs partagées, contribue à la diminution des tensions et au couple paix/stabilité.

Le partage

Cela nous amène à faire ici une remarque, qui est celle de l'idée du « don » dans le partage – c'est sur et entre des matériaux humains sensibles que se développe le partage. En effet, le partage ne correspond pas ou ne fait pas ressortir de façon saillante l'idée d'une chose qui se donne.

Qu'il soit réel ou symbolique, ce qui se partage par identification n'appartient à personne. Pour donner quelque chose et attendre qu'il vous soit rendu, il faudrait pouvoir la posséder, la détenir pour entrer dans le champ des échanges. Or les identités partagées font partir du domaine du commun. C'est ce qui appartient à tous et à personne en particulier.

Elles sont un « bien public » qui échappe à l'espace privé : intérêt-utilitariste et utilitariste. « L'idée de bien public ne suppose-t-elle pas un code de références normatives et axiologiques qui, justement, permette de dépasser les intérêts matériels et égoïstes pour rendre possibles l'identification [à ce qui se partage] »⁵⁵⁵. Et « le bien commun ne se confisque pas et ne se réduit pas à soi ou à son groupe, mais il est participation de tous sans exception au bien d'autrui en même temps qu'autrui s'engage au bien de tous.»⁵⁵⁶ Même si il arrivait que l'échange soit purement symbolique, ne faisant pas ressortir un bien matériel, il y a

⁵⁵⁵ Paulo Henrique Martins, *op. cit.*, p. 265.

⁵⁵⁶ Raymond Goudjo, *op. cit.*, p. 142.

la peur pour nous, que le symbole possédé, mette en péril l'équilibre de l'ensemble.

Ce dernier, tout en s'accommodant du caractère sinusoïdal des contingences, tend chaque fois à l'équilibre à mesure que les identités partagées acquièrent une densité publique. C'est donc en s'éloignant de l'*ego-logos* que ce qui est partagé participe aux échanges et au processus *a-belligène*.

Mais ce n'est pas tout.

Le but de ce à quoi on se réfère comme identités partagées consiste à donner sens à la communauté du vivre-ensemble. Il devient non plus « objet-pour-moi », mais « objet-pour-nous ». Il se mue en source possible d'une communauté de reconnaissance où existent d'autres individus désormais prêts à communiquer, à entrer en relation. Dans l'hypothèse où le partage par identification devient « don de chacun » pour que la paix surgisse, l'avoir donné transcende chaque *ego*. Si ce dernier retombe dans ses travers communautaires, la trace du don apaisant reste dans le domaine public sous forme de trace favorisant la stabilité.

La réciprocité est indispensable à l'échange, tout comme elle est indispensable à la survie de ce qui est échangé et *in fine* à celle de l'ensemble des échanges. Dès lors, s'il est une évidence qu'il faut donner et recevoir pour pouvoir prétendre au vivre-ensemble, la réciprocité de l'échange n'exclut pas que ce qui est échangé participe du « commerce public ». En tant que « bien public » et n'étant la propriété de personne, tous ont « intérêt » à le préserver. Car son extinction, sa « rareté » menace la paix et la stabilité de l'ensemble.

Ce dernier cesse alors d'être un assemblage de sens. Ce que « j'ai » et que tu « n'as » pas ou que tu « as » et que je « n'ai » pas permet d'identifier chacun. En somme, ce qui nous distingue (et qui justifie le caractère hétérogène de l'ensemble et des échanges) entre également dans le patrimoine commun – il est aussi appelé au partage comme enrichissant le vivre-ensemble. Autrement exprimé, chacun

amène quelque chose de lui à la construction des identités partagées ou à leur renforcement – c’est sa contribution à l’ouverture aux autres, une sorte de devoir de sociabilité. En agissant ainsi, il puise dans le processus du couple : hétérogénéité/réciprocité. De cette manière, il ne se dissout pas dans l’absolu ni ne disparaît au profit d’un fond commun qui lui nierait toute existence, en établissant une hiérarchie entre les apports au bien public.

Comment se manifeste un tel partage des différences ?

Partage des différences

En partant de l’hypothèse que « la morale commence là où le comportement de l’homme se caractérise par le renoncement à la satisfaction de ses pulsions égoïstes au profit d’autrui »⁵⁵⁷, partager les différences n’est pas « une affirmation gratuite »⁵⁵⁸. Les bases scientifiques de l’affect et des composantes émotives sont posées⁵⁵⁹. Dès lors, le partage des différences n’est pas avancé ici de façon naïve et spéculative sinon la critique se poserait la question légitime de sa réalisation effective.

Nous ne le concevons absolument pas comme une idylle au cours de laquelle il suffirait de répéter à l’envie : « aimer son prochain » au point d’assimiler de façon passive ce qui le distingue, même si c’est de l’ordre du négatif. Dès lors, le partage des différences comporte en soi l’existence, au sein de la relation à l’autre, de va-et-vient entre écarts et invariants. Mais à la différence de tels mouvements qui ont embrasé des régions entières, cette dynamique différentielle n’est plus létale. De façon pratique, le partage des différences peut s’apparenter à l’exemple de la « transcommunalité, mode d’interaction pratique qui puise ses forces en des lieux, des emplacements où des groupes distincts sont enracinés et, en même temps, les traverse. Elle tire son énergie des ressources fournies par les affiliations particulières des participants qui entrent en interaction »⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ Serge Tchakhotine, *op. cit.*, p. 561.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ibid.* voir aussi : Philippe Braud, *L’émotion en politique*, *op. cit.*, Philippe Braud, *La science politique*, *op. cit.*, pp. 113-122.

⁵⁶⁰ John Brown Childs, cité par Denis-Constant et le groupe IPI, *op. cit.*, pp. 133-134.

Le partage des différences aboutit d'une certaine façon à la reconnaissance de l'autre⁵⁶¹. La « [...] politique d'égalité [...] respect des "territoires" physiques et mentaux d'autrui [...] confirmation de son autonomie et affirmation de sa particularité »⁵⁶² est une acceptation. Elle suppose de façon concrète, comme dit Denis-Constant Martin, le « dépouillement de la compétition politique de nombreux faux semblants qui occultent la réalité des dominations et la replace sur les rails d'une lutte pour les conditions de vie, non d'un combat à mort »⁵⁶³. En prenant exemple sur le Carnaval de Trinidad, il parle d'« emprunt de la figure d'autrui [...] pour forger une œuvre commune [...] tout en conservant des particularités. Car on est toujours partie à la vie de l'Autre, puisqu'on peut devenir Autre et qu'on est toujours, identiquement, l'Autre d'un Autre [...] Les rivalités persistent mais le Carnaval présente un modèle partagé de perception du politique où compétitions partisans et liberté vont de concert [...] en dépit de tout le reste qui veut diviser et opposer »⁵⁶⁴.

Différences

Chacun de nous s'identifie en se différenciant. C'est parce que quelqu'un nous résiste que nous réalisons notre existence, et la sienne. Dialoguer, partager, échanger implique que je renonce à croire que je possède toute la vérité. Jean Tournon a su montrer toute la portée, la prégnance de la différence – il n'y a jamais « un », seul – en partant de la description de la fête de la Fédération française. Il dit : « Certes, la fête de la Fédération comporte une part d'union et d'unité : convergence symbolique de tous vers l'autel de la Patrie [...] mais l'idée même de fédération atteste de la pluralité des acteurs [...] Il n'est pas jusqu'à la fraternisation sur le Champ de Mars et sur le long chemin qui l'a précédée qui, par ce fait inouï de la mise en présence de ces « pèlerins » disparates, n'ait fait prendre conscience à beaucoup d'entre eux – pour la première fois – des différences considérables existant entre eux »⁵⁶⁵.

⁵⁶¹ Thomas Lindemann, « Sauver la paix : les vertus de la reconnaissance apaisante », in Jean du Bois de Gaudusson, *op. cit.*, pp. 881-913.

⁵⁶² Thomas Lindemann, *op. cit.*, pp. 146-147.

⁵⁶³ Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 592.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 593.

⁵⁶⁵ Jean Tournon, *op. cit.*, pp. 125-126.

Cet esprit de fête a prévalu au début des années 1960, en Afrique, au sud du Sahara. Tout le monde a très vite, alors, oublié les différences pourtant acerbées situées sur la carte politico-administrative, héritée du colon.

Le discours dominant de l'époque a vite dilué les individus dans « le peuple, les masses », dans des partis uniques. Et, au nom de l'unité, chacun a glorifié la paix et la stabilité, oubliant que celles-ci devaient survivre aux guides, timoniers, et autres pères de la nation⁵⁶⁶ ayant tant personnalisé le pouvoir. Ceux-là même qui ont fait de la nouvelle souveraineté, issue de l'indépendance⁵⁶⁷, un objet ostentatoire de politique internationale, ont pratiqué l'idéologie de la terreur : il s'agissait de tuer et massacrer les ennemis intérieurs (collaborateurs des forces exogènes du mal), au nom de la paix et de la stabilité.

Pour Claude Assaba, la différence est : « une définition dialectique de l'homme. Une définition qui se refuse à toutes les formes de réduction c'est-à-dire d'alignement inconditionnel sur un modèle pris pour référent inéluctable. Elle est la constante de notre commune histoire et la démonstration de la richesse de la densité de nos particularités lesquelles, par définition, interdisent toute tendance à l'absolutisme »⁵⁶⁸.

Les mœurs des politiques ces années-là se situaient aux antipodes de cette définition.

⁵⁶⁶ François Constantin, « Les relations internationales : États et personnalisation du pouvoir », in Christian Coulon et Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 233-234.

⁵⁶⁷ Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 34-41 et *op. cit.*, pp. 298-300.

⁵⁶⁸ Claude Assaba, « L'interculturalité religieuse : mode de production de la paix pour le développement en Afrique », *Académie Alioune Blondin Beye pour la paix (ABBAP)*, 2^{ème} colloque international sur religions, violence et paix en Afrique, Palais des Congrès, Cotonou-Bénin, 19-21 juillet 2004.

1.2.3. La conscience, l'imaginaire et les représentations⁵⁶⁹ (signe et symbole) sont à la base du partage

Nous continuons à cerner diverses notions utiles pour mieux comprendre les phénomènes que nous regroupons sur l'appellation théorique des identités partagées.

Plus précisément, nous évoquerons des thématiques conceptuelles, entrant dans la mise en œuvre du partage, partage des ressemblances comme des contraires. La première que nous abordons est la conscience. Puis le signe et le symbole seront examinés. L'imaginaire sera aussi mobilisé. Enfin, ce passage consacré à une meilleure précision se terminera par l'analyse de la représentation dans le partage social.

La conscience comme base du partage

C'est l'instrument qui, sans accéder « à la réalité » produit par sublimation « un hommage à lui-même ». S'il n'est pas l'objet de la réalité, il lui est tout au moins indispensable.

Elle permet la contemplation abstraite de l'objet, tel qu'il se donne à elle. Elle est l'objet de sa propre référence. En examinant le partage, la conscience met en œuvre un processus de « comparaison d'elle-même avec elle-même »⁵⁷⁰. À ce niveau, le partage n'existe qu'en lui et non en dehors de lui. La conscience *being the sharing*. Elle est la détermination du partage. Elle est la mesure du partage. Ce par quoi il existe et en dehors duquel il n'apparaîtrait plus. Comme l'écrit Hegel : « la mesure de référence et ce qui est à examiner, sont présents dans la conscience elle-même »⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 36 ; Bogumil Jewsiewicki, *op. cit.*, p. 127 : « En tant qu'image génératrice d'un sens qui participe de la socialisation de l'univers (à ce titre, il commande des actes et des attitudes), la représentation est projetée sur l'espace-temps. »

⁵⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, (Trad.), Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 2006, p. 126.

⁵⁷¹ Hegel, *ibid.*

*Signe et symbole*⁵⁷², concepts fondamentaux dans l'identification et le partage.

Le signe peut être considéré comme le canal qui permet d'identifier le signifié par raccourci : « un mot, un sigle, un algorithme » peut remplacer un objet conceptuel ayant une définition très longue. Le symbole lui peut se définir comme « faisant partir de la catégorie des signes »⁵⁷³ dont il se distingue⁵⁷⁴. Le symbole contrairement à l'allégorie qui part d'une idée abstraite pour devenir une figure, est d'abord figure de soi, et comme telle, source d'idée. Il est à la fois centripète et centrifuge. Il est reconduction du sensible, du figuré au signifié, et de nature inaccessible : une « épiphanie », c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible.⁵⁷⁵

Le symbole, parce qu'absent a besoin d'être redondant. Il s'incarne dans des éléments matériels pour pouvoir exister et avoir une temporalité : on parle de la bénédiction du pain à chaque culte dominical chez les chrétiens catholiques, mais aussi du pain comme le corps du Christ. « Le symbole est signe renvoyant à un indicible et invisible signifié et par là étant obligé d'incarner concrètement cette adéquation qui lui échappe, et cela par le jeu des redondances mythiques, rituelles, iconographiques qui corrigent et complètent inépuisablement l'inadéquation »⁵⁷⁶.

Tout au long de cette thèse, le symbole détient un volume très significatif, dans les rapports et les interactions entre individus⁵⁷⁷. De la fonction du symbole et du sens qu'aura l'objet qui l'incarne dépend la relation de partage ou non. C'est aussi son identification comme faisant partie d'un ensemble dans lequel chacun se reconnaît,

⁵⁷² Voir aussi : Bogumil Jewsiewicki, *op. cit.*, p. 125 ; Serge Tchakhotine, *op. cit.*, p. 75, et p. 254 ; Philippe Braud, *op. cit.* : « chapitre 2 : La brèche du symbolique », pp. 73-139 et Philippe Braud, *op. cit.*, p. 794 ; le symbole a « la capacité de structurer des enjeux de société : offrir des points d'ancrage [identitaire] et de ralliement à des groupes qu'il contribue ainsi à définir ; la capacité de légitimer ou de délégitimer, valoriser ou déprécier ; la capacité à servir de levier efficace pour mobiliser des soutiens ou des ressources (en termes de statut, de notoriété ou de considération) » (*L'émotion en politique, op. cit.*, pp. 86-87.)

⁵⁷³ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 8. Voir aussi, Philippe Braud, *op. cit.*, p. 118., qui, s'inspirant des travaux de Pierre Bourdieu sur le terme de « symbolique », dit : « il [le symbole] sert essentiellement à désigner, selon les cas, des effets de structure par opposition aux pratiques sociales des agents, ou quelque d'immatériel dissociable des biens matériels, voire des processus affectifs au cœur de certaines transactions économiques ». « Il est un système de communication qui déborde la conception purement instrumentale de la langue ou des langages. Le symbole est ici un signe ou un système de signes surchargé de sens. » (*Ibid.*, p. 119.)

⁵⁷⁴ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁷⁵ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

qui fait que l'individu se sent ou non concerné par l'existence d'autres individus autour de lui.

L'imaginaire comme base du partage

C'est le processus de représentation du partage comme objet de la conscience. Ici ce processus est indirect, car la conscience se « re-présente l'objet absent par une image »⁵⁷⁸. Elle conçoit le partage comme ce qui n'est pas immédiatement donné. Le processus de l'imaginaire est symbolique. Il conduit à la représentation de signes qui permettent de donner un sens à l'objet de la conscience. C'est l'individu qui donne un sens au partage. Il opère un travail interne à sa conscience, subjectif, qui se situe en lui.

Prenons l'exemple du drapeau.

Le drapeau n'existe que parce qu'on se le représente comme objet de partage⁵⁷⁹. Celui-ci devient une entrée symbolique dans le monde sensible. Il est donc notre manière de voir, de percevoir, d'éprouver le sentiment d'avoir quelque chose en commun. Il est pour ce faire de l'ordre de l'émotion. Et, comme symbole, il est ce qui unit la conscience à elle-même, avant d'entrer en relation de médiation avec les autres.

Le rôle de l'imaginaire est assez conséquent dans le partage, puisqu'il donne sens au partage. L'image du partage devient plus forte que le partage lui-même. De sorte que l'individu participe à l'idée même du partage seulement si celle-ci révèle en lui un sens, un symbole⁵⁸⁰. La résonance de l'hymne national est liée non pas à l'hymne en tant que son, musique, chanson, mais au sens qu'il prend par exemple, lorsque son déni est perçu comme blasphématoire par le groupe. C'est seulement à ce moment qu'il prend le sens d'un bien commun. L'image est de l'ordre du

⁵⁷⁷ Comme le souligne Philippe Braud, le symbole à une part importante dans les activités sociales et « toute organisation sociale [a] recourt à des symboles qui manifestent son existence [...] En fait, l'ordre du symbolique [...] produit d'importants effets de réalité dans la vie politique » (*op. cit.*, p. 49.)

⁵⁷⁸ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 8. Pour François Dubet, *op. cit.*, pp. 107-108 : « Comment tiennent les sociétés [telle qu'on les connaît aujourd'hui] ? Il n'est pas inutile de rappeler qu'elles tiennent parce qu'elles se perçoivent encore comme des communautés, comme des ensembles portés par des croyances et des émotions communes, mobilisant un imaginaire... ».

⁵⁷⁹ Comme un « objet symbolisant » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 52.)

⁵⁸⁰ Cf. Philippe Braud : « Le symbole comme signe surchargé de sens », *op. cit.*, pp. 50-52.

mental, elle est « ce qui parle à l'individu ». Les signes du partage s'avèrent le « raccourci vers le message que véhicule l'image.

Il suffit :

« que l'on déclare qu'un disque rouge barré de blanc signifie que je ne dois pas avancer, pour que ce signal devienne celui du sens interdit. Point n'est besoin de figurer sur le panneau signalétique l'image d'un agent de police menaçant »⁵⁸¹.

La portée de l'imaginaire au sein du partage se trouve ainsi dans la symbolique. C'est-à-dire lorsque le signifié ne se présente plus à nous et que le signe⁵⁸² du partage ne peut se référer qu'à un sens.

La représentation comme base du partage

La représentation serait « l'action de rendre présent quelque chose qui est absent »⁵⁸³. Elle exerce un lien fort d'analogie à l'objet et son élaboration est toujours antérieure à sa capacité d'évocation. Elle est substitution, elle remplace son objet : la représentation nationale à l'Assemblée.

Elle peut aussi décrire les propriétés de son objet. Sa compréhension va nécessiter la maîtrise d'un code. Comme activité cognitive, elle est nécessairement véhiculée et actualisée par l'individu, en concrétisant la réalité d'un objet lorsque celui-ci n'est pas immédiatement perceptible. Elle permet à l'individu de moduler à volonté la réalité existante, de réaliser des opérations très diverses, comme par exemple de décider si Paris se situe dans le nord ou plutôt dans le sud du territoire de la France⁵⁸⁴. En l'absence de tout autre support, cette activité cognitive concrétise, pour nous, la réalité de ce territoire.

⁵⁸¹ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁸² « C'est ce qui fait lien entre une image et un concept... [comme pont] il joue respectivement le rôle de signifiant de et de signifié... c'est un être concret, mais qui ressemble au concept par son pouvoir référentiel. » (Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 32.)

⁵⁸³ Jean-Claude Deschamps, Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 73.

Dès que la représentation est constituée, elle a tendance à influencer nos opinions et notre appréciation de la réalité concernant un objet sur lequel porterait nos croyances et nos perceptions. Le fait de croire ou de représenter cet individu noir⁵⁸⁵ « comme paresseux » conduit même dans une situation d'expérience objective à attribuer ce trait de caractère aux noirs dans leur ensemble. Aussi de la représentation – de la façon dont je le perçois, avec ma subjectivité, mes réalités, mon capital cognitif – de l'autre ou de ce que je pense de lui dépend la relation que j'aurai avec lui. Ce sera une relation d'antipathie ou de sympathie, selon les cas. À partir de « ma vision du monde », j'établis mes catégorisations d'appartenance ou de non-appartenance.

Toutefois, la réalité d'un groupe social n'est pas réductible à la perception que ce groupe a de lui-même, ni au regard, scientifique ou non⁵⁸⁶, que d'autres groupes portent sur lui. En d'autres termes, les connaissances relatives aux individus et aux groupes entretiennent une certaine « distance » avec les objets qu'elles concernent. Au sens strict du terme, ce sont donc des représentations car elles permettent d'évoquer des objets toujours insaisissables dans leur globalité.

Les représentations ont un rôle très important dans la construction de la similitude et de la différence. Alex Mucchieli, aborde bien ce rôle à travers l'interprétation subjective⁵⁸⁷ des phénomènes par les acteurs. Dans toute recherche d'idée d'être semblable ou différent apparaît l'empreinte du sujet : « les fondements de l'identité d'un acteur pour d'autres acteurs (ou pour lui-même) se trouvent dans les identités de ces autres acteurs (ou du premier acteur lui-même) »⁵⁸⁸. C'est l'émergence de la perception d'un Nous⁵⁸⁹ semblable, mais qui renvoie aussi à une

⁵⁸⁵ Pour une grammaire de la couleur noire : Bogumil Jewsiewichi, *op. cit.*, pp. 130-135.

⁵⁸⁶ En considérant que, à un autre point de vue, à un autre niveau de la perception d'autrui, la trivialité de la représentation n'est jamais loin. En ce cas, le stock de connaissance sur autrui est uniquement composé de la *doxa* ambiante et d'un processus de syllogisme non introspectif.

⁵⁸⁷ Alex Mucchieli, *op. cit.*, p. 31. Pour lui, les acteurs sociaux sont des sujets agissants.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁸⁹ Tout comme dans « son état premier le nourrisson ne se distinguant pas de sa mère, forme avec elle un « nous » symbiotique, ressentant ses émois et vivant au rythme de ses humeurs » (Alex Mucchieli, *op. cit.*, p. 28.) ; pour un « nous » comme pronom inclusif qui s'exprime, représentant ceux à qui il s'adresse et motivant chez eux le sentiment d'identification à un ensemble, à une organisation : Jean-Charles Pochard, « « Nous, vous, eux » La discrète contribution des pronoms au processus d'identification politique », in Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 94-99.

différence, à une spécificité de ce Nous par rapport aux membres d'autres groupes ou catégories : Eux.

Dans le cadre de cette enquête doctorale portant sur les identités partagées, il convient de ne pas oublier l'essentiel. Ce phénomène, maintenant mis à jour et expliqué, a pour intérêt premier de concourir au maintien de la paix et de la stabilité dans un pays pourtant multiple, le Bénin.

Quid de la paix et de la stabilité comme objets de réflexion ? À quels phénomènes observables renvoient-ils ?

1.2.4. De la stabilité et de la paix

« La stabilité est une propriété d'un système, qui fait référence à une modification imprévue de l'environnement (par ailleurs supposé constant) du système et à un retour à l'équilibre. On parle alors d'équilibre stable. La stabilité est donc relative à un équilibre et à une catégorie de perturbations »⁵⁹⁰. Évoquer la stabilité de l'espace sociopolitique consiste à envisager l'espace sociopolitique dans un état d'équilibre qui demeure « relatif »⁵⁹¹. L'équilibre serait alors un état qui n'est ni totalement stable, ni totalement instable. Un état qui permet la construction d'une structure⁵⁹² sociale, économique et politique, en un mot la base du développement et du vivre-ensemble. La stabilité suppose, dans l'espace où elle est présente, l'existence et/ou la construction d'identités collectivement partagées. En étudiant la notion de stabilité qu'il assimile un peu au concept d'homogénéité en chimie, Charles Amir Perret parle de l'équilibre, qui dépend de la nécessité d'appréhender la notion par le biais de celle de la cohérence⁵⁹³.

⁵⁹⁰ Pierre Moessinger, *Les fondements de l'organisation*, Paris : PUF, 1991, p. 85.

⁵⁹¹ Cette relativité, qui n'est pas du relativisme, fait référence à la présence constante de la perturbation. L'équilibre est souvent remis en cause par des turbulences.

⁵⁹² La structure est ici comme un système et/ou un espace. L'important n'est pas de la diluer dans les débats autour du paradigme systémique ou de savoir qu'elles sont ses limites, si elle est fermée ou ouverte, si ses membres la subissent, qu'ils sont déconnectés les uns des autres, si elle est cohérente ; les interactions à l'intérieur, tout comme celles des membres avec elle, sont d'autant plus complexes qu'il sera difficile d'en rendre compte ici. Elle est à percevoir alors comme cadre de vie au sein duquel les acteurs qu'on y rencontre œuvrent pour empêcher son implosion.

⁵⁹³ Charles Amir Perret, « La stabilité pour une sociologie de la religion », *Religioperennis*, [en ligne], sur www.religioperennis.org/contributors/html, consulté le 16 octobre 2007.

Toutefois, pour nous, la perspective de la cohérence ne doit priver l'individu de la possibilité d'exprimer ses écarts différentiels⁵⁹⁴. La stabilité agence « un espace des possibles » avec les autres. Mais ce n'est pas tout. Elle organise aussi la négociation perpétuelle d'un équilibre entre invariants et écarts différentiels, afin que le social et le politique génèrent le développement. Ce n'est pas alors un état de plénitude absolue, où il n'y aurait plus de conflit, ce n'est pas la paix perpétuelle kantienne⁵⁹⁵ mais c'est un état de paix relative⁵⁹⁶.

Pour l'exprimer autrement, de manière légèrement différente, c'est un état de développement de la culture⁵⁹⁷ de la paix. Dans cette perspective, il s'agit de l'émergence d'une culture de paix qui soit « politique »⁵⁹⁸. Autrement exprimé, c'est une « construction historique, ni immuable, ni étanche, mais dynamique et en transformation permanente, soumise à des logiques de métissage et d'hybridation »⁵⁹⁹. Une culture politique de la paix n'oppose pas hétérogénéité (des contenus culturels en présence dans les espaces) et stabilité⁶⁰⁰.

René Otayek donne à la notion la même orientation que Denis-Constant Martin : c'est la possibilité pour la culture politique de sortir des retranchements élitistes et des dynamiques stratégiques confinant la stabilité et la paix dans le champ politique et institutionnel. Elle ignore ainsi – si ce n'est pas un refus délibéré de le reconnaître – la capacité du citoyen quelconque de participer, et de produire lui

⁵⁹⁴ Car « l'unique étant totalement insaisissable » (Pierre Moessinger, *op. cit.*, pp. 102-107.), elle doit s'accommoder aussi des incohérences qui sont aussi de l'ordre du social.

⁵⁹⁵ Voir à ce sujet : Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine : Essais de théorie politique*, (traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz), Paris : Fayard, 1998, pp. 161-205.

⁵⁹⁶ Le concept de paix sera beaucoup plus développé à travers sa trajectoire béninoise.

⁵⁹⁷ Pour nous ce concept doit être saisi durant toute cette thèse avec une précaution qui l'éloigne de cette déclinaison qui n'est que son « idéologie : le culturalisme » Pour une herméneutique du mot culture, sa mise en perspective théorique et pratique : John Crowley « Les usages de la culture, ou les limites sociologiques du multiculturalisme normatif », in Hélène Greven-Borde et Jean Tournon (Dir.), *op. cit.*, pp. 15-42. La culture de la paix comme valeurs de Soi, valeurs de l'Autre tout en étant immatérielle, n'en demeure pas moins soumise au « principe de réalité » historique, contextuel qui est fait de sociabilité et de socialisation (exemple : France, Canada...) : Bernard Poche, « Principe de réalité, sociabilité et identités virtuelles », in Hélène Greven-Borde et Jean Tournon (Dir.), *op. cit.*, pp. 43-55 ; Denis-Constant Martin, « Cherchez le peuple... culture, populaire et politique », *Critique Internationale*, vol. 7, n° 7, 2000, pp. 169-183, [en ligne], <http://www.persee.fr/web/revues>, consulté 15 octobre 2009.

⁵⁹⁸ Pour la culture politique, lire également Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 332-333 : « la culture politique est généralement définie comme un ensemble de connaissances et de croyances permettant aux individus de donner sens à l'expérience routinière de leurs rapports au pouvoir qui les gouverne, et aux groupes qui leur servent de références identitaires ».

⁵⁹⁹ Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁰⁰ René Otayek, « Démocratie, culture politique, sociétés plurales. Une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue française de science politique*, 47^{ème} année, n° 6, 1997, pp.798-822, [en ligne] <http://www.persee.fr/web/revues>, consulté le 14 avril 2010, p. 801.

aussi une culture politique de la paix. Celle-ci apparaît donc totalement ancrée, immergée dans la culture générale de la société façonnée par les mêmes « structures de signification »⁶⁰¹.

Denis-Constant Martin va plus loin en soulignant cette part de culture politique, qui est à ses yeux un « Objet Politique Non Identifié : OPNI »⁶⁰². L'OPNI est l'aspect « officieux » de la culture politique, non élitiste, mais non moins productif en matière de « sens politique ».

Pour ce qui est de notre travail, l'OPNI apparaît comme la nécessité d'une reconsidération de la part du citoyen dans l'émergence d'une culture de paix et de stabilité. Dit autrement, la paix et la stabilité n'adviennent pas uniquement parce que les élites politiques en sont les seuls acteurs. Les acteurs « absents », à la fois de la littérature scientifique comme du champ politique autour des questions de paix, définissent eux aussi des trajectoires. Il convient de mieux les appréhender pour comprendre le rapport entre la paix, la stabilité, la violence létale et l'instabilité⁶⁰³.

À la suite de ces acteurs et de leur travail, nous envisageons la paix (dans le sillage des identités collectives) comme un construit au quotidien à travers la socialisation. Cela conforte l'idée de l'éducation à la paix comme indispensable au processus de construction et d'édification des « nations » africaines. Car la focalisation sur le *peacebuilding*⁶⁰⁴ – par la théorie sur un concept flou⁶⁰⁵ et ses déclinaisons, et les intervenants dans les conflits africains – finit par oublier la « *nation-building* »⁶⁰⁶ si elle n'est pas simplement reléguée comme catégorie (non prioritaire) auxiliaire dans la politique de reconstruction des pays (comme la Côte d'Ivoire) qui ont connu le drame sociopolitique de la violence létale. Dans les pays

⁶⁰¹ René Otayek, *op. cit.*, p. 802.

⁶⁰² Denis-Constant Martin, « Les cultures politiques », in Christian Coulon, Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 160-161.

⁶⁰³ Pour une part de ces acteurs dans la compréhension des conflits africains et leurs relations entre l'interne et l'externe, voir François Constantin, « Les relations internationales », in Christian Coulon, Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 231-250.

⁶⁰⁴ Sandrine Lefranc, « La production de nouvelles techniques de pacification : la normalisation internationale de causes locales », in Yves Schemel, Wolf-Dieter Eberwein, *op. cit.*, p. 65 et suiv. Le but du *peacebuilding* est : « de favoriser une coopération économique et sociale avec l'objectif d'augmenter la confiance entre les anciennes parties au conflit, de développer les infrastructures sociales, politiques et économiques afin de prévenir toute violence future et de poser les fondations d'une paix durable » (Delphine Bresson, *Le « peacebuilding » : concept, mise en œuvre, débats. Le point sur les péripéties complexes d'un outil de paix en construction*, Paris : L'Harmattan, 2012, p. 28.)

⁶⁰⁵ Delphine Bresson, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 53. Au-delà des « batailles » conceptuelles qui opposent experts et universitaires, ce concept désigne pour nous l'édification d'une « communauté de sécurité, communauté de paix » qui articule un processus historique, gage de la « communauté de valeurs partagées »

qui n'ont pas encore connu celle-ci (comme le Bénin), elle est confondue sinon substituée par les théories développementistes réductionnistes⁶⁰⁷, la question de l'aide, le discours sur la croissance, l'économique et la lutte contre la pauvreté. Au-delà de la légitimité de telles approches, ce serait faire preuve de « myopie intellectuelle » que d'occulter le rôle de la paix comme processus de socialisation dans l'édification de la conscience qu'ont, ou qu'auront les acteurs d'appartenir à un même espace ou de partager les mêmes valeurs. Le choix du premier terme par rapport au second se justifie aux yeux de certaines institutions comme l'Organisation des Nations-Unies comme la nécessité de ne pas intervenir dans les affaires internes des États⁶⁰⁸. Mais une observation du contenu du concept de *peacebuilding* entame cet objectif non avoué. Puisque les interventions et les programmes (sous la bannière du *peacebuilding*) concernent pour la plupart, la démocratisation, le renforcement des institutions, la lutte contre la corruption et le développement. Toutes choses qui relèvent de la politique interne des États.

1.2.5. De l'espace

Quand un individu parle de paix et de stabilité, il fait souvent référence à un espace sociopolitique. Dans un sens métaphorique, il évacue alors l'espace concret, notamment chez Bourdieu qui évoque « l'espace des possibles ». L'espace articule le physique et le social. Le rapport d'une société à la matérialité se joue dans l'espace.

L'espace est d'abord à géométrie variable. Il est loisible de distinguer d'abord le local, le national et le mondial. Puis des distinctions beaucoup plus fines apparaissent à chacun de ces niveaux⁶⁰⁹. La médiation perpétuelle entre l'*alter* et l'*ego* se construit dans cet espace. La violence, dans la dialectique de l'identité et de l'altérité, se déroule à l'intérieur d'une communauté concrète qui représente l'espace accueillant les individus. Mais la conscience collective, référence de l'« espace des possibles », n'est que l'espace sous sa forme virtuelle et

⁶⁰⁷ Étienne Smith, *op. cit.*, pp. 134-137 et pp. 146-149.

⁶⁰⁸ Delphine Bresson, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁰⁹ « Les notions d'identité et d'espace », *Séminaire, Calenda*, [en ligne] mis en ligne le 13 octobre 2005, sur URL :

métaphorique. Günter Gebauer⁶¹⁰ dans « à propos de l'identité sociale de l'espace » propose une perspective dialectique de la notion d'espace. L'espace peut être compris selon lui, comme le produit des acteurs, de ceux qui l'occupent, de ceux qui le façonnent.

Mais l'espace peut aussi être conçu comme une entité ayant un degré de réalité et d'autonomie suffisant pour contribuer à produire ou à transformer les sujets qui l'occupent. C'est dans cette dialectique, entre l'espace et le sujet, que se construit tant l'identité individuelle et sociale du sujet, que celle de l'espace, qui elle sera partagée par tous⁶¹¹.

L'espace sociopolitique signifie dans cette thèse le local et le national⁶¹². Il tient en premier lieu compte, dans sa forme concrète, de l'action de chaque individu. Mais il comptabilise également celle de l'État en tant qu'entité politique, garant de la paix et de la stabilité. Il existe une interaction dialectique entre l'espace social et politique de sorte que les actions d'un espace à l'autre rendent ou non possible la paix et la stabilité.

Ce qui nous rassemble est le produit de la société considérée comme totalité. Cela peut modifier l'action du politique en l'orientant vers la paix. Mais l'ensemble des actions et décisions du politique est tout aussi déterminant, dans la transformation de la société totale soit en espace stable soit en cadre d'une violence parfois sans borne. La construction de références de paix au niveau social influence l'espace politique⁶¹³. Cependant, le politique peut, s'il le souhaite, prévenir la violence sociale en misant sur le développement des identités collectives.

<http://calenda.revues.org/nouvelle5899.html>, consulté, le 25 mars 2009.

⁶¹⁰ Günter Gebauer, séminaire sur « Les notions d'identité et d'espace », *op. cit.* Cet universitaire est professeur en philosophie, sociologie et anthropologie sociale à l'université libre de Berlin.

⁶¹¹ « Les notions d'identité et d'espace », *Séminaire*, Calenda, *op. cit.*

⁶¹² Voir également Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 31. « L'espace est public, s'opposant à l'espace privé. Il constitue donc un espace collectif, mais renvoie également aux mobilisations [comme] expression d'une opinion critique... c'est le lieu à la fois symbolique, imaginaire mais aussi physique comme [« agora »] où s'exerce le pluralisme, la tolérance, la participation, le débat, la négociation, le compris. [C'est enfin] un idéal type [dont le champ politique n'est pas le détenteur absolu, le dominant de la chose publique. Dès lors il ne saurait être le seul acteur dans le processus qui conduira l'espace à la stabilité] » (p. 32.)

⁶¹³ On note cette influence, par exemple, dans le cadre des élections et des grandes transitions politiques.

Le décideur, au moins dans le cas béninois, ne choisit pas toujours l'option apaisante de la stabilité. Pour d'autres raisons, le conflit surgit parfois, intense et violent. Comment définir ce terme, dans toute sa mesure ?

1.2.6. Du conflit

« Il y a conflit chaque fois que se constatent des antagonismes d'intérêts et d'aspirations. Ils n'inspirent pas nécessairement des comportements actifs de protestation ou d'agression mais peuvent se limiter à des modes d'expression passifs ou à de discrètes interventions auprès de ceux qui ont le pouvoir de trancher. »⁶¹⁴ « Le conflit est le signe d'une opposition et d'une dissension qui peuvent prendre les formes atténuées d'une simple dissidence ou les formes violentes du combat et de la lutte »⁶¹⁵.

Le conflit est une interaction sociale mettant en jeu des opinions, des attitudes, des comportements antagonistes ou hostiles au sens de Lewis Coser⁶¹⁶. La conflictualité comme processus est au principe même du politique ; les raisons profondes d'une telle opposition brutale dépendent des logiques de position des acteurs sociaux⁶¹⁷.

Le conflit doit s'appréhender dans ce travail à la fois comme ce qui oppose, mais pas nécessairement ce qui est létal. Comme Simmel l'explique (*supra*), si le conflit est déviant, il fait également société. Dans notre champ de recherche, le conflit est sociopolitique. En d'autres mots, il opère comme désordre pouvant perturber l'émergence d'un espace public⁶¹⁸ relativement stable et pacifié tout en disloquant par ce fait le social et le vivre-ensemble. Au surplus, le conflit est ici conflit de valeurs. Les divers protagonistes qu'il met en scène accordent la plus grande importance à des convictions qu'ils vont parfois jusqu'à considérer comme constitutives de leur identité⁶¹⁹.

⁶¹⁴ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 63.

⁶¹⁵ Julien Freund, *Préface du Conflit*, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 10.

⁶¹⁶ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 782.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁶¹⁸ Cf. Cédric Mayrargue, *op. cit.*

Parvenu au terme de ce chapitre préliminaire, il importe de résumer les acquis de notre réflexion.

L'identité se révèle souvent violente voire meurtrière. Mais elle n'est pas que cela. Elle peut contribuer à créer ou à entretenir la stabilité au sein d'une société si elle se manifeste au travers de ces identités partagées. Toutefois, la présence de ces dernières ne constitue pas pour autant un gage de stabilité, la garantie d'un ordre social apaisé et pacifié.

L'harmonie sociale est d'abord ce qu'en font les agents sociaux et politiques. Les identités partagées ne constituent pas un « couteau suisse » de la paix et de la stabilité. Elles prennent place dans un environnement, la psyché humaine, si complexe et si foisonnant, qu'elles ne seront jamais un remède-miracle pour une société en proie à de vives tensions.

Le cas béninois va éclairer la manière dont ces identités partagées peuvent jouer, ou pas, au sein d'une société.

⁶¹⁹ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 72.

1^{ère} Partie : des origines des identités partagées – politiques du terroir et symboles identitaires

Le moment est venu de commencer à tester la viabilité de notre vision, fondée sur l'idée générale d'identités partagées. En bref, nous allons la confronter à un matériel empirique précis.

Cette première partie comporte trois chapitres. Le premier présente les différents postulats avancés habituellement pour expliquer l'absence de guerre civile au Bénin ainsi que la paix relative qui y règne. Le deuxième retrace le cas béninois du point de vue des acteurs. Comment voient-ils la paix, la stabilité, comment la disent-ils ? Quels sont, à leurs yeux, les processus présents dans l'imaginaire collectif qui permettent de conjurer la violence létale ? Le troisième et dernier rend compte des symboles identitaires partagés et des interactions permettant un vivre-ensemble apaisé ou, à tout le moins, stable.

1. Les sources, habituellement citées, de la stabilité béninoise

Ce chapitre présente l'ensemble des éléments qui justifient l'existence de la paix et de la stabilité. Ils interviennent en dehors des identités partagées comme raison explicative, laquelle n'est donc pas en cause pour l'instant. Autrement dit, ces arguments sont avancés par les observateurs et les analystes lorsqu'ils étudient la stabilité de ce pays.

1.1. Des deux premiers postulats : des cohabitations ethniques et religieuses apaisées

La question de la paix et de la stabilité a très tôt préoccupé les Béninois. Dès l'élaboration des premiers textes fondamentaux, la question était intégrée comme norme à respecter. Ainsi, on pouvait lire :

« Par un acte de libre détermination, le peuple dahoméen a, le 28 septembre 1958, adopté la constitution instituant une communauté fondée sur l'égalité, la solidarité⁶²⁰... et l'union fraternelle de tous les enfants qui la composent sans discrimination raciale et ethnique »⁶²¹ « Nous, Peuple Béninois, Affirmons notre volonté de coopérer dans la paix et l'amitié avec tous les peuples qui partagent nos idéaux de liberté, de justice, de solidarité humaine,... : [cette disposition apparaît également dans les préambules des constitutions du 26 novembre 1960 et du 11 janvier 1964.]⁶²² »⁶²³ Car, « la République du Bénin est une et indivisible... »⁶²⁴ La « personne humaine est sacrée et inviolable. L'État a l'obligation absolue de la respecter et de la protéger... »⁶²⁵ « Tout individu [y] a droit à la vie, à la liberté, à la sécurité, et à l'intégrité de sa personne. »⁶²⁶ « Chaque béninois a le devoir de respecter et de considérer son semblable sans discrimination aucune et d'entretenir avec les autres des relations qui permettent de sauvegarder, de renforcer et de promouvoir le respect, le dialogue et la tolérance réciproque en vue de la paix et de la cohésion nationale. »⁶²⁷

⁶²⁰ Voir sur le principe de solidarité : Raymond Goudjo, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁶²¹ Préambule de la Constitution du 28 février 1959, cité en annexe de Maurice-A. Glèlè, *Naissance d'un État noir. L'évolution politique et constitutionnelle du Dahomey, de la colonisation à nos jours*, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1969, p. 438.

⁶²² Cf. également Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 448 et p. 458. Pour mémoire, du Dahomey au Bénin, le pays a connu au total sept constitutions : 1959, 1960, 1964, 1968, 1970, 1977, 1990.

⁶²³ Préambule de la Constitution du 11 décembre 1990.

⁶²⁴ Article 2, de la Constitution du 11 décembre 1990.

⁶²⁵ Article 8, *ibid.*

⁶²⁶ Article 15, *ibid.*

⁶²⁷ Article 36, *ibid.*

Au regard de ces différentes constitutions, du Dahomey indépendant à la République du Bénin, la problématique d'un vivre-ensemble pacifié et stable semble s'imposer. Dit autrement, les différentes lois fondamentales en tiennent compte.

Par-delà le simple respect de ces textes juridiques initiaux, un ensemble de propositions évoqué par les enquêtés et testé tout au long de la recherche, sont avancés comme facteurs explicatifs de la paix au Bénin. La plupart des guerres civiles en Afrique s'expliquent souvent par des raisons ethniques, religieuses et la violence militarisée, en d'autres termes une présence marquée des militaires dans la sphère du politique.

Si le Bénin est en paix et relativement stable, c'est qu'il prend le contrepied de ces grilles de lectures habituelles. Le phénomène ethnique et le facteur religieux existent, des militaires ont occupé le pouvoir à plusieurs reprises. Cependant, la survenance de ces phénomènes n'ont pas pour autant conduit à la violence létale et au chaos. La guerre civile n'a jamais frappé ce pays et les alternances politiques sont entrées dans les mœurs, pourquoi ?

1.1.1. Cohabitation ethnique apaisée et peuplement⁶²⁸

Au Bénin comme parfois ailleurs en Afrique, les mouvements de population sont liés à des persécutions mais aussi à des maladies. Si a) la terre d'accueil n'est pas favorable à la production de denrées pour la survie du groupe et si b) cette même terre ne permet pas la pérennisation du groupe, alors les populations partent vers d'autres régions, plus accueillantes. La zone d'accueil peut s'avérer elle aussi

⁶²⁸ Le peuplement entendu comme processus d'occupation de l'espace appelé aujourd'hui le Bénin. Il a conduit à la présence, de part et d'autre des frontières bordant le Bénin, de populations de mêmes origines ou presque, qui avaient déjà connu un premier brassage. Celui-ci s'est poursuivi lors de l'implantation des populations dans l'espace de l'actuel Bénin. Voir les travaux de Goeh-Akue Michel Adovi, « Une chronologie commentée », Département d'histoire Université du Bénin-Lomé Togo, [en ligne], sur : www.histoire-afrique.org, consulté le 6 juin 2011 ; et ceux de Dominique Juhé Beaulaton, « Organisation et contrôle de l'espace dans l'aire culturelle aja-fon (Sud-Bénin et Togo-XVII^e – XIX^e siècle), *Afriques*, [en ligne], 2/2010, mis en ligne le 02 février 2011, URL : <http://afriques.revues.org/738>, consulté le 25 mai 2011. Aussi à ce sujet : Guingnido Gaye K. Julien, *Croissance urbaine, migrations et population au Bénin*, Paris : Les Études du CEPED, n° 5, Décembre 1992 ; Félix Iroko, « Des migrations à l'intégration » in *AfriCulture*, 31-2009, [en ligne], sur : <http://www.africultures.com>, consulté le 18/05/2012.

hostile. Par exemple, d'autres groupes y sont déjà installés. Les questions de la répartition de l'espace et de la production agricole se posent donc avec acuité. Dans certaines situations, les groupes en présence parviennent à trouver des accords ; dans d'autres, le plus fort impose sa loi et attribue les terres. Parfois, le groupe présent depuis longtemps accepte de partager les terres ou d'en accorder une partie aux nouveaux arrivants.

Le rapport à la terre s'avère donc déterminant dans la définition de l'autochtonie, tout comme dans les relations des différents groupes occupant un même espace. Dans le cas où le groupe reste relativement homogène cette question se pose rarement. Autrement dit, si le groupe nouvellement arrivé appartient à l'aire mina alors que la communauté déjà sur place est aussi constituée de Mina, les tensions n'apparaîtront pas ou peu.

Les comportements que tel ou tel groupe aura au moment de la répartition sur l'espace commun jouent tel un creuset pour instaurer des préjugés dans la communauté d'à côté. Les conflits surgissant entre communautés ainsi que la domination et les violences vont très souvent influencer les représentations voire imposer des stéréotypes chez les uns comme chez les autres. Ces schèmes de perception influenceront grandement les interactions futures entre les groupes.

En général, l'instabilité croissante de certaines régions en Afrique est liée à la configuration hétérogène de la population et des espaces, résultant de la balkanisation, c'est-à-dire du découpage géographique opéré par les colonisateurs – découpage décidé sans tenir compte de la répartition des peuples.

Au Bénin, le peuplement de la région méridionale est issu de la même origine communautaire. Dans ce cas, la paix est pensable car l'existence de références historiques, linguistiques, est commune aux peuples du sud-Bénin dont l'origine est Adja-Tado. Les particularités observables dans ces différentes langues et histoires n'ont été introduites qu'à la suite des migrations linguistiques et des luttes pour la conquête de l'espace. En tenant compte de la place du passé dans le déclenchement ou non d'un conflit, l'idée d'une communauté des valeurs, au sein de laquelle chacun confère à l'autre le statut d'existant. Il s'agit d'une communauté de la reconnaissance (Thomas Lindemann), une communauté de la

tolérance où chaque Béninois du sud, considéré comme un atome, s'identifie à un noyau dont il partage les charges affectives et émotionnelles. En outre, un ensemble d'éléments symboliques⁶²⁹ présents dans l'imaginaire des peuples au sud-Béninois, constitue un support essentiel dans la construction de la relation à l'autre, mais aussi pour la préservation d'un ordre stable. En effet, « Les fondateurs des royaumes d'Allada, d'Abomey, de Porto-Novo et de Savi sont originaires d'une même ville du Togo située sur les rives du fleuve Mono : Tado ou Adja-Tado »⁶³⁰. Les groupements, le long de ce fleuve, sont les Fon, les Adja, les Mina, les Goun.

Une lecture du peuplement à travers l'œuvre de Robert Cornevin, montre également que la plupart des peuplades qui occupent l'actuel Bénin à l'ouest, à l'est et au nord, sont issus des pays voisins, à savoir l'actuel Togo, le Burkina Faso, le Niger et le Nigéria. Par exemple, les populations actuellement dans l'Atakora (Somba, Natimba) et établies dans le nord-ouest viendraient du nord Togo et du Burkina Faso. Elles auraient fourni le peuplement de langue et d'origine mossi (Woaba, Pila-Pila, Taneka) qu'on retrouve à Djougou.

Les populations de l'est ont pour origine principale des éléments partis de l'actuel Nigéria pour former les groupements Bariba de Nikki et de Kandi et ceux des Yorouba (de Sakété, Banigbé, Ifanhim, de Kétou, de Dassa)⁶³¹. Les groupements Dendi, Djerma et Peuls seraient issus de l'actuel Niger. Toutefois, cette brève présentation des différents types de mobilités qui ont influencé la configuration actuelle de la population béninoise ne constitue pas l'objet principal de ce chapitre⁶³².

⁶²⁹ Comme par exemple, la jarre trouée (*infra*) à plusieurs endroits, dont chaque trou est refermé par les doigts de chaque béninois, symbolise l'unité.

⁶³⁰ Jean Pliya, *L'histoire de mon pays : Le Bénin*, Porto-Novo : Presses du CNPMS, 1993, p. 50 ; voir aussi : A. Le Hérisse, *L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire*, Paris : Larose, 1911, [en ligne], sur : <http://gallica.bnf.fr/>, consulté le 16/08/2012

⁶³¹ Robert Cornevin, *Le Dahomey*, Paris : PUF, (Que sais-je ?), 1970, pp. 12-17.

⁶³² Le groupement Peul par exemple, comporte des entités un peu partout en Afrique : Cameroun, Tchad, des pays qui n'ont pas pour autant des frontières avec le Bénin.

L'objectif ici consiste à montrer qu'au cours des différents échanges, l'origine relativement homogène qui a peuplé l'actuel Bénin participe à sa pacification⁶³³. Si la congruence des origines participe d'une « homogénéisation des régions »⁶³⁴, le rapport entre celles-ci et le politique atteste aussi une permanence de la paix. Pour Denis Amoussou-Yéyé, il n'existe pas un « déterminisme ethno-identitaire » au Bénin. Dit autrement, une certaine ethnicisation de l'espace béninois est à nuancer, voire ne pas être retenue comme grille d'analyse. Toutefois, quand un acteur intègre une telle ethnicisation comme forme d'expression politique, cet auteur reconnaît dans son article⁶³⁵ que : « l'existence de la conscience ethnique est indéniable au Bénin [...] même si elle se subordonne à d'autres identités socio-historiques qui forcément n'épousent pas les lignes des identités ethniques, à savoir la région et le terroir ».

Cette conscience ethnique ne modèle pas, à elle seule, le comportement politique des acteurs. Les lieux de repérages des traces des manifestations ethniques se situent à l'intérieur de la région. Cette dernière constitue une entité proto-nationale sans homogénéité ethnique mais souvent sous l'hégémonie d'une ethnie dominante. En effet, la constitution des espaces souvent résulte de la venue d'un groupe de guerriers ayant imposé sa domination sur une population de premiers occupants⁶³⁶. Parfois, le contraire se produit. Les nouveaux venus sont soumis par les primo-arrivants. La notion de « purification ethnique » à la yougoslave ou à la rwandaise n'a aucun sens ici. Le terroir est toujours le « fief » d'une ethnie donnée, aussi est-il souvent dénié à un ressortissant d'ethnies minoritaires dans le terroir une quelconque prétention à s'y ériger en leader sociopolitique (« Vous avez le droit de vivre parmi nous mais pas celui de gouverner ! »).

⁶³³ Au regard de la trajectoire historique de l'occupation de l'espace, il y a eu un aboutissement probable d'une « géographie de lieux où s'exerce une mémoire commune liant des groupes et des personnes. Cette mémoire s'exprime particulièrement lors des cérémonies religieuses qui ordonnent la vie sociale, comme les prémices des récoltes, les initiations, les mariages, les naissances, les funérailles, et qui donnent lieu à des rituels particuliers en des lieux spécifiques souvent représentés par des arbres, des formations végétales ou des particularités du milieu naturel. » (Dominique Juhé Beaulaton, *op. cit.*)

⁶³⁴ Ce phénomène pousse souvent les acteurs (gouvernants tout comme les gouvernés) à parler d'un Nord et d'un Sud entendus comme régions politiques.

⁶³⁵ Denis Amoussou-Yeye *op. cit.*, p. 135.

⁶³⁶ Jean-Loup Amselle, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo, (Dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris : La Découverte/Poche, 1985, 1999, p. 27.

Il en découle un effet majeur. Les réflexes de démarcations ethniques et régionales sont perceptibles uniquement en période électorale⁶³⁷. Nous récusons ici l'homogénéité ethnique des régions, même si comme nous l'avons souligné auparavant, les origines de peuplement semblent être les mêmes pour chaque région. C'est dire que les contingences sociologiques, ethniques, anthropologiques, ont été plus ou moins favorables en comparaison d'autres espaces. En Afrique ou en ex-Yougoslavie, la topographie des entités en présence complique le vivre-ensemble.

À l'origine de l'hétérogénéité « topographique » du peuplement au Bénin, correspond une homogénéité relative des origines. Celle-ci facilite le vivre-ensemble. Cette hétérogénéité n'aurait pas influencé négativement les entités « proto-nationales » s'étant formées. Celles-ci semblent alors confirmer le fait même que l'homogénéité ethnique sur un territoire n'est pas une exigence pour que celui-ci demeure en paix. Dans le cas de l'existence d'une homogénéité ethnique sur un territoire, le risque d'une opposition et d'un déni de reconnaissance sont plus grands.

Dans un contexte ethnique pluriel, un phénomène d'autorégulation des velléités belligères intervient du fait qu'il faut pour combattre, ou pour penser à un éventuel génocide, être sûr d'alliance stable avec plusieurs des ethnies en présence. Ce n'est souvent pas évident. Puisque si alliance il y a pour éliminer telle ou telle ethnie, elles sont en perpétuelle construction. Les amis d'aujourd'hui peuvent devenir les ennemis de demain et *vice-versa*. Même si au sein d'un espace hétérogène, il existe des conflits entre ethnies, se produit un effet d'annulation du fait même de la pluralité observable. La fragilité des alliances limite la haine ethnique. Dès lors, l'ensemble des acteurs interrogés écarte la possibilité d'une guerre civile au Bénin au cours de laquelle des entités ethniques s'opposeraient. Le Bénin ignore les blocs ethniques fermés sur eux-mêmes, totalement « purs ». En outre, au sein des oppositions ethniques traditionnelles de types nord/sud, l'homogénéité à caractère belliqueux est loin d'être une réalité.

⁶³⁷ Denis Amoussou-yeye *op. cit.*, p. 135 ; voir aussi : Dominique Juhé Beaulaton, *op. cit.*

Un autre facteur communautaire joue. Aucune ethnie particulière ne semble bénéficier des ressources du pays au détriment d'autres. Dit autrement, il n'existe aucune ethnie exclue par rapport à d'autres dans le partage des richesses naturelles. Aucune ne les monopolise. Toutefois, notre analyse relativise cette façon qu'ont les enquêtés de voir les choses. Car, pour nous, le regroupement de blocs en région homogène (bloc nord, nord-ouest, nord-est, sud, sud-ouest, sud-est, centre ou centre-nord) peut finir par donner naissance à une situation belliqueuse de type Hutu *versus* Tutsi, c'est-à-dire un facteur potentiel de déflagration.

Si la menace d'un bloc vis-à-vis d'un autre devient évidente, la conscience qu'auront les entités ethniques qui les composent comme ayant un même adversaire, ne suffirait-elle pas elle-même pour fédérer les esprits belliqueux et provoquer cette homogénéité belliciste interne nécessaire pour déclarer la guerre aux autres ? Après une victoire contre l'ennemi commun, les querelles intestines vont surgir pour opposer le « nous » à un « eux ». Le circonstanciel deviendra contextuel voire sera essentialisé. Le pire sera alors à craindre. Sauf si la religion pacifie à bon escient les attitudes et les consciences.

1.1.2. Une cohabitation religieuse⁶³⁸ apaisée

Le Bénin est considéré comme un pays de croyants. Cette prégnance du religieux est signalée dans les nombreux articles abordant le sujet. Le lien entre religion et politique est souvent mis en avant dans les recherches. La thèse du politiste Cédric Mayrargue⁶³⁹ y est entièrement consacrée. Au Bénin, il apparaît souvent que les religions locales rassemblées sous le substantif de *Vodun*⁶⁴⁰ entretiennent un lien étroit avec les religions chrétienne et musulmane. Au-delà d'une simple liaison, il existe un syncrétisme⁶⁴¹, notamment avec l'apparition du christianisme céleste⁶⁴².

⁶³⁸ Pour une histoire entre les différentes religions du Bénin lire : Paul Marty (1882-1938), *Études sur l'Islam au Dahomey : le Bas Dahomey, et le Haut Dahomey*, Paris : Éditions Ernest Leroux, 1926 [document numérisé en ligne], sur <http://gallica.bnf.fr>, consulté le 19/05/2012.

⁶³⁹ Cédric Mayrargue, *op. cit.*

⁶⁴⁰ Le Vodun (ou *vaudou* ou *vodu*) est une religion « traditionnelle » englobe les cultes aux divinités locales et l'ensemble des rituels propres à chaque culte. Toutefois, il faut reconnaître que sous le nom *Vodun* se cachent d'autres réalités beaucoup plus complexe qu'il serait difficile de détailler ici.

⁶⁴¹ Voir Étienne Smith, *op. cit.*, pp. 66-69 : « Pluralisme religieux et Dieu pour tous en Afrique »

⁶⁴² Emmanuelle Kadya Tall, « Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des sciences humaines*, [en ligne], 31 (4) 1995 : 797-823, URL : <http://www.horizon.documentation.ird.fr>.

Celui-ci se manifesterait très tôt dans les rapports entre les pratiques religieuses dites « autochtones » et celles nées de la colonisation (religions chrétienne et musulmane). Une communication du sociologue béninois, le professeur Honorat Aguessy intitulée « Tolérance dans les religions africaines »⁶⁴³ aborde la question. Il examine le lien intrinsèque qu'il y avait entre tolérance et paix dans les rapports intra et interreligieux. L'organisation religieuse à la base permet à chaque confrérie de vivre le rapport aux autres entités religieuses, au niveau intra ou interreligieux, suivant un principe apaisant.

L'infirmité spirituelle des êtres humains ne doit pas donner lieu à la violence et à la guerre. Ces deux phénomènes sont motivés par un esprit prétentieux et étroit, s'arrogeant un monopole de la vérité sur l'identité présumée d'un Être suprême que personne n'a jamais vu mais adoré par tous de manière différente. Cette « cécité intellectuelle » doit au contraire inciter les gens à s'enrichir mutuellement. Le respect et la reconnaissance accordés à l'autre religion facilitent ainsi la pacification de l'espace religieux. De sorte que même si un conflit se déclenche, les acteurs arrivent toujours à le résoudre. À Ouidah⁶⁴⁴ par exemple, outre la cohabitation entre confréries religieuses internes, le temple du python, un serpent vénéré, est construit en face de la basilique consacrée depuis 1909. Il en est de même pour la mosquée principale et l'église protestante. Ouidah, ville historique et culturelle du Bénin est le signe même de cette cohabitation. « Dans le sud-Bénin, les contacts islam/chrétienté sont particulièrement anciens et étroitement liés au développement urbain : de Ouidah à Porto-Novo, cathédrales et grandes mosquées coexistent depuis près d'un siècle. »⁶⁴⁵ Denise Brégand souligne également cette cohabitation⁶⁴⁶. Celle-ci est démontrée par cet auteur à travers la présence dans le golfe de Guinée et plus précisément au Bénin de la *Ahmadiyya*. Ce mouvement musulman prosélyte consacre son énergie à l'action humanitaire et

⁶⁴³ Honorat Aguessy, « Tolérance dans les religions africaines », Académie Alioune Blondin Beye pour la paix (ABBAP), *Deuxième colloque international sur les religions, la violence politique et la paix en Afrique*, Palais des Congrès, Cotonou (Bénin), 19-21 Juillet 2004.

⁶⁴⁴ Ville historique du sud du Bénin, ancien port négrier d'où partaient les esclaves.

⁶⁴⁵ Jean-Claude Barbier, Elisabeth Dorier-Apprill, « Cohabitations et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le sud-Bénin, entre vodun, islam et christianismes. », in R. Pourtier (org.), *Colloque Géopolitiques africaines, Bulletin de l'association des géographes français*, juin 2002, pp.223-236, [en ligne], sur : www1.up.univ-mrs.fr/gsite/Local/geographie/.../AGF_Dorier_Barbier.doc.

⁶⁴⁶ Denise Brégand, « La Ahmadiya au Bénin », *Archives de sciences sociales des religions*, [en ligne], 135/juillet-septembre 2006, mis en ligne le 16 octobre 2009. URL : <http://assr.revues.org/index3737.html>, consulté le 25 mai 2011, p. 73.

à un pacifisme teinté d'acceptation de l'esprit démocratique ; il lutte contre la guerre sainte⁶⁴⁷. Dans son article « L'interculturalité religieuse : mode de production de la paix pour le développement en Afrique »⁶⁴⁸, l'anthropologue sociale Claude Assaba, revient sur le rôle de la cohabitation religieuse dans le processus de pacification et aussi de stabilité. Celle-ci a su bénéficier de l'accueil favorable que le Bénin a fait au développement des religions du Livre. Selon lui, on peut parler d'un « espace ‘pacifiste’ [offert] fortement marqué par un esprit de tolérance qui ne signifie nullement impuissance ni résignation. »⁶⁴⁹.

Il s'agit pour les religions présentes avant le contact avec celles du Livre de « voir en l'autre [l'individu mais aussi sa religion] non pas un ennemi, mais quelqu'un avec qui le dialogue est possible sur le plan moral et spirituel »⁶⁵⁰. Cette forme d'acceptation étant perçue par l'anthropologue comme un « désaveu », un « assainissement de la grande maison monothéiste car c'est bien en son sein que se vivent les grandes crises religieuses connues de l'humanité »⁶⁵¹. Cédric Mayrargue retrace également les étapes de la présence d'un pluralisme religieux au Bénin. Les croyances polythéistes et de multiples cultes locaux⁶⁵² y cohabitent avec l'islam, issu des processus d'islamisation du nord et du sud-est, ainsi que les religions chrétiennes, issues des missions chrétiennes des années 1660 et 1664 et celles du début du XIX^{ème} siècle⁶⁵³. Pour Maurice-A. Glèlè, « toutes ces religions ont toujours coexisté pacifiquement ; le syncrétisme religieux se pratique couramment. Les souverains dahoméens, puis le colonisateur ont toujours respecté les croyances de leurs administrés. »⁶⁵⁴. L'instrumentalisation politique de l'islam n'est pas répandue au Bénin, contrairement au Nigeria. Le déploiement d'un courant fondamentaliste, soutenu de l'extérieur, s'y manifeste par des agressions répétées contre des musulmans modérés, des chrétiens ou des adeptes d'autres religions⁶⁵⁵.

⁶⁴⁷ Denise Brégand, *op. cit.*, pp. 75-77.

⁶⁴⁸ Claude Assaba, *op. cit.*

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ Claude Assaba, *op. cit.*

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 216-217.

⁶⁵⁵ Jean-Claude Barbier, Elisabeth Dorier-Apprill, *op. cit.* Des violences ethnico-religieuses ont eu lieu dans les villes d'Ibadan à l'été 2001 et à Lagos en février 2002, Jos et Abuja avec les islamistes de *Boko Haram* depuis décembre 2011.

Au Bénin, la pratique des « religions du Livre » n'empêche pas chrétiens et musulmans d'avoir des liens étroits avec les religions coutumières. Ainsi, la vitalité des croyances et pratiques coutumières demeure. Leur rôle reste structurant pour les collectivités familiales de toute obédience religieuse. Leur cohabitation, au sein des familles, avec les grands monothéismes se passe sans souci. La participation de catholiques et de musulmans à des associations coutumières de masques qui régissent le contrôle social traditionnel⁶⁵⁶ est fréquente. Ces illustrations montrent que la tolérance provient de diverses sources. Elles agissent comme soupape des tensions qui pourraient entraîner un conflit religieux.

Toutefois, si la paix au Bénin résulte de la cohabitation religieuse, il convient néanmoins de souligner que cette cohabitation n'est pas totalement exempte de concurrences et de crises⁶⁵⁷. Ces phénomènes apparaissent surtout dans la mise en œuvre des cultes religieux et des pratiques ; elles n'opposent pas toujours directement les religions entre elles puisqu'elles sont des crises de leadership interne. Ces tensions surviennent, par exemple, au sein des cultes du Christianisme céleste, de l'Église protestante, de la Renaissance d'Homme en Christ, du *Vodou*⁶⁵⁸. Elles aboutissent souvent à l'émergence de branches dissidentes. Ces crises sont encore plus visibles aujourd'hui avec le développement des églises évangéliques dites de révélation, de foi, de guérison, de combat (contre le mal, en l'occurrence la figure du diable). Il appert ici une opposition entre les figures de Dieu et du diable, dont parle Christine Henry⁶⁵⁹. Ce qui n'est pas de « chez nous », autrement dit la communauté de religion différente ou bien de culte différent – quand la tension est interne à la même communauté – est alors un suppôt de Satan.

La question religieuse n'épuise pas le registre explicatif (pas plus que le critère de la dissémination ethnique, examiné antérieurement). Ce n'est pas uniquement parce que les religions ont un rôle sociopolitique apaisant que ce pays reste stable. Il existe un facteur de géographie politique locale récurrent qui intervient aussi en tant qu'élément de compréhension.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ Jean-Claude Barbier, Elisabeth Dorier-Apprill, *op. cit.*

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ Christine Henry, « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines*, [en ligne], 189-190/2008, mis en ligne le 15 avril 2011, URL : <http://etudesafricaines.revues.org/10202>, pp. 102-103.

1.2. Des deux autres postulats stabilisateurs : un chef d'État « nordiste » et une armée « pacifiée »

Les analyses habituelles mentionnent toujours ces deux facteurs pour expliquer la tranquillité sociopolitique de ce pays. Nous allons les présenter en enrichissant le propos par les avis des enquêtés, interrogés sur ces deux sujets.

1.2.1. Le leader politique du nord

Le Bénin est d'autant plus en paix que le président qui a dirigé ou dirige le pays est un septentrional. Ce pays est relativement plus stable que ses voisins parce que les leaders politiques nordistes ont passé plus de temps à la tête de l'État⁶⁶⁰. Le recours au leader politique du nord comme acteur médian corrobore un tel postulat durant les moments de fortes tensions. Le coup d'État militaire du 26 octobre 1972 est conduit par des officiers méridionaux mais ces putschistes valident le choix de Mathieu Kérékou, un nordiste, comme chef d'État⁶⁶¹.

Ce paradoxe s'explique par la mésentente historique entre méridionaux⁶⁶². Autre illustration, le ralliement de certains dirigeants sudistes (Adrien Houngbédji en 1996, Amoussou en 2001) lors de deux présidentielles a propulsé démocratiquement le même Mathieu Kérékou, 25 ans plus tard, à la magistrature suprême.

« La géopolitique du Bénin, doublée du dilemme du politique béninois montrent que le Bénin est d'autant plus en paix et stable quand le chef de l'Etat provient de la partie septentrionale du pays. » : S.E. socio-anthropologue⁶⁶³. Cette déclaration pose l'hypothèse selon laquelle le Bénin n'est pas uniquement en paix parce que le Béninois partage des valeurs avec ses compatriotes ; c'est aussi le résultat de la présence continue d'un responsable nordiste arbitrant l'équilibre sociopolitique du pays. En effet, à comptabiliser les temps de règne, l'observateur constate que les

⁶⁶⁰ Voir aussi : Denis Amoussou-Yéyé, « Le tropisme vers les présidentielles du « Nord » », *Nouvelle Tribune*, [en ligne], sur : www.lanouvelletribune.info, mis en ligne le 09/06/2009.

⁶⁶¹ Richard Banégas, *la démocratie à pas de caméléon, transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 2003, p. 45.

⁶⁶² *Ibid.*

⁶⁶³ Entretien réalisé à Cotonou le 20 novembre 2007.

présidents septentrionaux Hubert Maga (1960-1963 ; 1970-1972), Alfonse Alley (1967-1968), Maurice Kouandété (1967 : 3 mois), Kongakou Taïrou, (1965 : 1 jour), Mathieu Kérékou (1972-1991 ; 1996-2006) et Yayi Boni (2006-2016) gouvernèrent 45 des 52 années d'indépendance du pays⁶⁶⁴.

Cet enquêté conclue de façon sobre que si le Bénin est demeuré un pays de paix, cela a partie liée avec cette longue période de règne des ressortissants nordistes. « *La concentration du pouvoir au nord dans les mains de ceux-ci sans une réelle déflagration laisse supposer qu'il existe au niveau des ressortissants du sud – majoritaires numériquement dans le pays – qui auraient pu se soulever, des éléments compensatoires.* » : S.E. En laissant la minorité gouverner,⁶⁶⁵ le choix de la paix s'installe car est reconnue à celle-ci un caractère indispensable, afin de contrer toute violence létale. La discrimination positive, voulue ou non, par les meneurs sudistes, en faveur des septentrionaux, suffit à ne pas mener les acteurs sociaux et politiques nordistes au repli et à la revendication identitaire.

Mais l'analyse ne se limite pas à ce premier aspect. En effet, le dirigeant du nord, dès qu'il arrive au pouvoir, tout en restant accroché à son terroir, recherche souvent dans la réalité de la gestion du pouvoir, un équilibre. Celui-ci intègre de fait les leaders méridionaux. Cependant, certaines déclarations de plusieurs politiciens donnent à penser qu'une montée des frustrations se produit. La majorité aimerait-elle aussi gouverner avec la minorité mais en ayant entre les mains la clé du jeu des équilibres nord/sud ? Le lien entre paix et présence d'un leader politique du septentrion à la tête de l'État semble être validé par la déclaration de H.M⁶⁶⁶. « *Je dirais oui, même si je ne parlerai pas ici des déterminants possibles et/ou probables de cet état de choses. Je dis oui parce que lorsque vous consultez l'histoire politique du Bénin depuis les indépendances, la présidence d'un homme du Sud est toujours plus difficile et conduit plus facilement à un coup d'État*

⁶⁶⁴ Prudent Victor Topanou, *Boni Yayi ou le grand malentendu. Le quatrième président du renouveau démocratique béninois*, Paris : L'Harmattan, 2012, p. 51. De plus en plus de voix s'élèvent dans le sens d'un retour du pouvoir politique dans les girones du sud-Bénin. Comme le souligne F... (*infra*) : « *de plus en plus de gens pense que le pouvoir doit revenir au sud* ».

⁶⁶⁵ Sur la présence de la minorité nordiste à la tête de l'État béninois, voir : Constantin Somé, *op. cit.*, pp. 68-70.

⁶⁶⁶ Politologue, acteur de la société civile, spécialiste des questions de gouvernance politique et électorale. Entretien réalisé à Cotonou le 06 janvier 2008.

[Ahomadégbé, Soglo] que celle d'un homme du Nord. » La plupart des coups d'État avaient pour instigateurs « des officiers du sud »⁶⁶⁷ : général K⁶⁶⁸.

De surcroît, sous la présidence d'un leader sudiste, « les crispations sont plus exacerbées autour de l'origine. Un leader du sud n'aurait jamais pu traverser l'épreuve qu'a traversée Yayi Boni les deux dernières années avant les élections de 2011. » : L.R.⁶⁶⁹ S.E. poursuit son interprétation de la place du leader septentrional comme facteur stabilisant : « l'analyse postule ici deux hypothèses : la géopolitique et le dilemme du politique béninois. En effet, la géopolitique du Bénin impose aux différents challengers aux élections présidentielles de négocier et de faire des concessions entre eux afin qu'il y ait un gagnant. La dynamique démographique, le peuplement et la logique du fils de terroir font qu'aucun candidat n'arrive et ne peut arriver à gagner à lui seul les élections. » Or qui dit négociation dit compromis⁶⁷⁰ et accord de partage de pouvoir. « L'écologie politique » révélerait en outre qu'aux différentes consultations nationales, le candidat nordiste qui réussit à faire l'unanimité dans sa région a plus de chance de gagner les élections ; il peut élargir sa base au second tour en puisant dans l'électorat méridional, contrairement au candidat issu du sud⁶⁷¹. Est mise en évidence une fois encore la difficulté que les dirigeants sudistes ont toujours eue pour fédérer leurs voix. La mise en chantier de l'alliance UN (Union fait la Nation) et son choix d'un candidat unique, Adrien Houngbédji, visait à corriger cet état de

⁶⁶⁷ Amoussou-Yéyé, *op. cit.*, pense la même chose. Il confère à la présence des leaders politiques du « Nord » non « une coïncidence mais une régularité socio-anthropologique que son déroulement obéit à une loi ». Léonard Wantchékon, *New York University* (USA) et Directeur de l'Institut de Recherche Empirique en Économie Politique (IREEP) critique ce point sur : <http://www.ireep.org/fr/actualites/1-2009/7-reactions-of-prof-leonard-wantchékon-following-article-by-amoussou-ye-ye>. Ce professeur dénonce la façon dont Amoussou-Yéyé absolutise le « vote du sang » comme variable de la présence éternelle du nordiste à la tête de l'État. Il n'est pas l'apanage du Nord : au Sud on vote aussi le sang. Amoussou-Yéyé catégorise trop les comportements électoraux. L'autre peur du Professeur Wantchékon : une telle catégorisation alimente les « conflits ethniques » (*ibid.*) et conduit à une opposition régionale. « Au total sur les douze hommes qui ont été à la tête du Dahomey/Bénin, sept étaient du sud et cinq du nord. Toutefois, si on considère le nombre d'années passées au pouvoir, Kérékou [un nordiste] vient en tête avec 28 ans. » (*ibid.*) Les nordistes ont gouverné plus que les sudistes. Sous leurs règnes, les responsables « politiques du sud n'étaient pas les moins lotis » (*ibid.*). Le leader septentrional utilise souvent « les alliances contractées avec ses frères du sud qui ont du mal à s'entendre » (*ibid.*)

⁶⁶⁸ Entretien du 02 janvier 2008 chez lui à Porto-Novo.

⁶⁶⁹ Socio-anthropologue, entretien réalisé à Cotonou le 30 novembre 2007. En ce qui concerne les épreuves, l'enquêté fait référence aux tensions autour de la Liste Électorale Permanente Informatisée (LÉPI), aux velléités de confiscation du pouvoir (on a même parlé d'autoritarisme), et la politique de régionalisme dont l'accusait l'opposition. Sur la LÉPI, voir : Rufin Domingo, « La Liste Électorale Permanente Informatisée : contenu, objectifs, forces et faiblesses », in Rufin B. Godjo (Coordination), *Atelier d'Évaluation et d'Analyse du processus électoral de 2011 au Bénin*, Cotonou : Friedrich Ebert Stiftung, Juin 2011, pp. 39-50.

⁶⁷⁰ Sur le compromis, voir : Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁶⁷¹ C'est le cas des élections présidentielles de 1996 avec Adrien Houngbédji et de 2001 avec Bruno Amoussou.

chose. L'échec de cette candidature unitaire et les divisions apparues après les élections présidentielles de 2011 mineront cette tentative⁶⁷².

Le jeu électoral impose implicitement le partage du pouvoir. Cela est d'autant plus vrai que le politique béninois élu, quelle que soit sa tendance régionaliste, se trouve obligé de gouverner avec les cadres qui sont majoritairement sudistes et du centre du pays « *dans la mesure où le nord regorge moins de "cadres techniques et compétents"⁶⁷³, que le sud. Le sud a été à cet effet favorisé par la colonisation, sa position géographique et son caractère urbain, moderne et cosmopolite. Dès qu'il est issu du nord, le président partage le pouvoir obligatoirement avec le Sud.* » : général K. Sa victoire n'est jamais totale, selon une lecture du terroir, mais plutôt mitigée. Il est contenu : son pouvoir se trouve relativement contrôlé. Car à défaut de s'entendre pour gagner les élections, les sudistes s'entendent souvent pour renverser un président trop intransigent⁶⁷⁴. En revanche, quand il est né dans le sud, puisqu'il a autour de lui moins de cadres nordistes que sudistes, il partage moins le pouvoir. Il donne alors l'impression d'un excès de chauvinisme, de régionalisme. Les septentrionaux se sentent de fait exclus du pouvoir.

Bako Arifari a montré éloquemment dans un article publié dans *Politique Africaine*⁶⁷⁵ comment le président Soglo en a fait les frais. Sur le plan militaire, l'histoire des coups d'États, dont nous faisons ici l'économie, montre un phénomène intéressant. Lorsque le pouvoir est pris à la suite d'un coup de force, le ressortissant du nord apparaît comme le troisième larron, la personne faisant l'unanimité pour gérer le pouvoir ou pour en assurer la veille ; ce fut le cas avec Kouandété. C'est d'autant plus facile pour les officiers et cadres sudistes, faute d'entente et de confiance⁶⁷⁶ mutuelle, de s'en remettre au compatriote du nord.

⁶⁷² *Infra*.

⁶⁷³ Cette information est à nuancer aujourd'hui avec le développement des infrastructures qui concourent à la formation de l'élite au Bénin qu'elle soit du nord ou du sud : exemple de l'université de Parakou. Mais elle s'est révélée vraie juste après les indépendances.

⁶⁷⁴ C'est le cas Ahomadégbé avec le coup d'État d'octobre 1972, ou encore le cas Soglo en 1996.

⁶⁷⁵ Nassirou Bako Arifari, « Démocratie et logiques du terroir au Bénin », *Politique Africaine*, Le Bénin, n° 59-octobre 1995, [en ligne], sur http://www.politique-africaine.com/numeros/59_SOM.HTM, consulté le 18 juillet 2008.

⁶⁷⁶ À entendre comme sentiment de sécurité qui rapproche plus d'une chose ou d'une personne qu'il nous en éloigne. Il est créateur de lien.

Le cas de Kérékou est édifiant. Après le coup de 1972 « *d'autant qu'avec celui-ci ils sont sûrs de continuer à contrôler de manière invisible et occulte le pouvoir d'État. Le cadre du nord en politique apparaît ainsi comme un élément objectif de consensus, de dialogue et de vivre-ensemble. On en conclut : la victoire du candidat du nord est, en raison de l'écologie politique et du dilemme sus-énoncé, jusque là, plus plausible et probable, plus symbolique que réelle, plus sympathique que redoutable, plus inclusive et participative qu'exclusive, plus stabilisante, apaisant que nuisible.* » : S.E.

À la suite de ce premier enquêté, le général K. analyse l'origine du leader par rapport à la stabilité. Il ne lie pas celle-ci au rôle d'équilibre que la minorité jouerait en faveur de la paix. Au contraire, pour lui, la présence d'un leader nordiste au pouvoir a toujours été une menace pour la stabilité et la paix du pays. Si le pays n'a pas encore connu une déflagration létale, c'est plutôt parce que « *les officiers militaires du sud l'on toujours voulu* ». Mais c'est aussi à cause de la querelle traditionnelle qui oppose les frères ennemis du sud. Pour le général K. la paix relative du Bénin est liée à la « *peur* » des gens du sud « *moins virils* »⁶⁷⁷ et au fait que le pouvoir est dans la main de la minorité du nord qui par « *instinct grégaire* » reste très soudée pour conserver le pouvoir. La majorité méridionale ferait le jeu de la minorité septentrionale pour d'anciennes raisons historiques. Des conflits vieux de plusieurs siècles minent les relations entre les Houégbadjavi (fils de Houégbadja – fils de Ganyé Hessou qui a pour père Do-Aklin, fondateur du royaume d'Abomey : 1650-1680 ou 1645-1685 selon les sources) et les Aïnonvi (fils ou descendants du fondateur du royaume de Porto-Novo appelé Hogbonou, Tê-Agbanlin : 1688-1729, fils de Zozérigbé frère de Do-Aklin, le père de Ganyé Hessou)⁶⁷⁸. Aussi un Aboméen n'acceptera jamais de s'allier à quelqu'un de Porto-Novo, un Adja par rapport à un Aboméen ou à un Porto-Novien. Les « *gens du sud* » préféreraient s'allier à quelqu'un de la minorité nordiste. C'est donc « *tout*

⁶⁷⁷ Wilfrid Hervé Adoun, François Koffi Awoudo, *Affaires d'État au Bénin. Le général François Kouyami Parle...*, Paris : Les Éditions Ibidun, 2011, p. 95. et p. 173.

⁶⁷⁸ Voir : Robert Cornevin, *op. cit* ; Sylvain Anignikin, « Histoire des populations Mahi : À propos de la controverse sur l'ethnonyme et le toponyme « Mahi » », in *Cahiers d'études africaines*, 162/2001, [en ligne], sur : <http://etudesafriaines.revues.org/3294>, consulté le 09/10/2008 ; ou Yves Person, « Chronologie du royaume gun de Hogbonou (Porto-Novo) », in *Cahiers d'études africaines*, 1975, vol.15, n° 58, pp. 217-238, [en ligne], sur <http://www.persee.fr>, consulté le 01/05/2009 ; Victor-Louis Maire, *Dahomey : Abomey, décembre 1893 – Hyères, décembre 1903-1905*, [en ligne], sur : <http://gallica.bnf.fr/>, consulté le 16/08/2012.

sauf mon frère du sud. » L'officier confirme les propos de Kérékou à ce sujet : « *j'ai le pouvoir facile car mes amis du sud ne s'entendront jamais.* » Maga affirmait, lui : « *pour faire sauter un Aboméen, il suffit de le nommer directeur et de nommer un autre Aboméen, directeur adjoint.* » Selon le général K, les leaders septentrionaux vont toujours gouverner, car ils s'entendent assez pour que le pouvoir demeure auprès d'eux. Il y aurait rarement des trahisons. « *L'homme du sud* » douterait toujours de ce que son « *frère du sud* » dit. Il remettrait en cause son *propre frère* contrairement aux « *gens du nord.* »

En revenant sur l'affaire Tawès⁶⁷⁹ il affirme que celui-ci « *était soutenu et nourri par des gens du sud, qui le soutenait aussi financièrement. Alors que ce monsieur a bel et bien fait disparaître un fils du sud, le sous-préfet de Boukoumbé.* »

Dans l'affaire du juge Coovi⁶⁸⁰ tué à Parakou, « *aucun fils du sud n'a réagi, comme pour le capitaine Adjovi.* » La preuve serait alors faite que la révolution de 1963 qui a vu mourir le capitaine Adjovi – lors d'une rafle dans le quartier Zongo – avait « *des relents régionalistes.* » « *Il faut réagir, ne pas tuer également un fils du nord, mais ils [les fils du sud] auraient pu dire quelque chose. Car il y a des frustrations* » En somme, au regard de ces frustrations liées aux injustices et surtout des oppositions entre le nord et le sud « *ce sont les sudistes qui ont sauvé la paix jusqu'à présent. Mais en l'absence d'éthique, de justice et de paix, la situation risque de dégénérer un jour*⁶⁸¹ » : général K.

Loin de l'analyse du général K., à la question « *pensez-vous que le Bénin doit sa paix relative au fait que les leaders du Nord ont passé plus de temps au pouvoir depuis les indépendances ?* », la réponse de I⁶⁸² fut : « *oui. Le Nord minoritaire a tendance à retrouver son équilibre dans la nation quand un fils du Nord est au pouvoir. Par contre quand un fils du Sud est au pouvoir, le Nord renforce sa perception minoritaire et a l'impression de ne pas être en sécurité.* » Faut-il comprendre ici que la minorité ethnique se sent menacée quand elle perd son

⁶⁷⁹ Cf., affaire Tawès en annexe n° 1.

⁶⁸⁰ Le Juge Séverin Coovi, alors premier président de la cour d'appel de Parakou a été assassiné à Parakou le 7 novembre 2005. Voir également dans cette affaire, les décisions de la Cour constitutionnelle : DCC 07-125 du 18 octobre 2007 et la DCC 08-048 du 20 mai 2008. L'ancien maire de Parakou et député Rachidi Gbadamassi était le principal suspect dans cette affaire.

⁶⁸¹ Voir aussi : Wilfrid Hervé Adoun, François Koffi Awoudo, *op. cit.*

⁶⁸² Représentant résident d'une ONG internationale, entretien réalisé le 28 octobre 2010 à Cotonou.

représentant à la tête du pays ? Le Bénin serait donc d'autant plus stable que la minorité du nord se sent en sécurité. Celle-ci passerait par la présence d'un symbole originaire de la minorité comme président. En l'absence, il y a repli, peur et la tendance pour la minorité de développer une psychose réelle face à une disparition probable. Le sentiment d'appartenance de la part de la minorité au Bénin rimerait avec la place qui lui est accordée, surtout au sommet de l'État.

Cette analyse devient complexe car un pays, c'est à la fois la minorité et les autres. Au Bénin, il y a de nombreuses minorités. Les Adja peuvent aussi prétendre que le Bénin n'a jamais connu un président adja. L'observateur peut multiplier les exemples à volonté. La tendance de certaines grilles de lectures est à l'enfermement de la réalité sociopolitique béninoise dans une opposition entre un « Sud global et pseudo homogène » et un « Nord pseudo homogène » minoritaire, par la densité de la population dans la région, sa représentation dans la sphère politico-administrative, par rapport au Sud. Dès lors, est assigné à chaque individu appartenant au « Sud global » ou au « Nord minoritaire », une « identité de rôle »⁶⁸³. Elle lui permet de prétendre au pouvoir. Si la minorité aspire au pouvoir pour se sentir en sécurité et donc participer à l'unité, celle-ci semble compromise à travers le discours ; de plus en plus vif, d'un retour du Sud au pouvoir.

Dans un jeu du « prendre aux uns pour donner aux autres et *vice-versa* », le danger probable d'un dosage des frustrations est source de déflagration. Les discours d'un partage du pouvoir ou d'une répartition des rôles dans le champ sociopolitique africain, souvent récurrents après la contestation des résultats d'élections ou de violences postélectorales, donnent l'impression d'une idée de justice équitable. Mais ces propos sont également le résultat de l'assignation d'une identité de rôle, matérialisée par l'appartenance à une ethnie, à une minorité, à un clan. Dans les faits, quand la justice ne précède pas la réalisation du champ politique, celui-ci devient pour chaque acteur appartenant ou non à la minorité, l'espace de l'expression d'un déficit de reconnaissance et aussi de justice. Pour preuve, il

⁶⁸³ L'identité de rôle est abstraite. Mais il n'en demeure pas moins qu'elle est « portée » empiriquement par un acteur et surtout qu'elle est revendiquée et qu'elle affecte « une position, une tâche » avec une forte dimension symbolique. Sur cette notion voir : Thomas Lindemann, *op. cit.*, p.43 et suiv.

convient de signaler l'échec des alliances ou des pseudos cohabitations qui ont suivies ou suivent des violences sociopolitiques entre groupes différents : le Togo, la Côte-d'Ivoire, le Bénin aussi à un moment de son histoire politique. En présence de telles hétérogénéités souffrant dès le départ d'un déficit d'éléments de convergence, il sera difficile de parler de partage de pouvoir.

En revanche, un travail de convergence semble déterminant pour réaliser un espace sociopolitique relativement en paix. La démocratie comme régime politique semble un tremplin pour la réalisation d'un tel espace. Encore faut-il qu'elle parvienne à remplacer dans les imaginaires les constructions discriminantes et les perceptions négatives interactives !

L'origine du meneur à la tête du pays ou le fait qu'il appartienne à un certain groupe peut être aussi déterminante dans la configuration entre stabilité et instabilité. C⁶⁸⁴ : *« quand le leader vient du groupe minoritaire, il y a une tendance à la stabilité, puisque la tension baisse. Même si cela ne règle pas le problème. À tout moment la majorité peut elle aussi entrer en conflit pour exiger l'équilibre des forces. Quand le leader vient du groupe majoritaire cela peut être facteur de crise. Au Bénin on est dans une configuration pareille avec les gens du nord qui en minorité se sentent toujours en insécurité. »*

Une prédisposition importante se dessine, importante à retenir. Un espace a tendance à se maintenir en paix si les entités qui la composent s'identifient ou se reconnaissent dans celui qui les dirige. Dans le cas de figure où l'unanimité se produit autour du symbole du dirigeant, la stabilité et la paix ont tendance à se maintenir. Ce qui est en jeu, au delà du symbole en lui-même, c'est l'origine du symbole et la catégorie de ceux qui s'y identifient.

⁶⁸⁴ Juriste appartient à une organisation chargée de la gouvernance citoyenne. Entretien réalisé à Cotonou le 28 octobre 2010.

Pour F⁶⁸⁵, l'origine du dirigeant n'a rien à voir avec la perspective d'une société stable ou pacifique. Quelle que soit l'origine du leader, tout est dans la gestion des hommes qui composent la cité et donc dans le style et le type de gouvernance. Loin des considérations régionales et ethno-identitaires, un homme du nord, du sud, de l'ouest ou de l'est peut être un homme de paix et travailler à la stabilité de son pays. Tout comme un homme du nord, du sud, peut se servir des relents identitaires pour asseoir sa légitimité ou rendre un pays instable.

Un sudiste, un nordiste, peut, s'il le veut, tenter de construire un pays stable. L'origine du leader au pouvoir comme mécanisme stabilisant dans l'exercice du pouvoir, souffre d'un danger double. En d'autres mots, l'explication de la stabilité par la présence au pouvoir prolongée de la minorité demeure insatisfaisante pour deux raisons. D'une part elle peut être suggérée comme facteur pour maintenir au pouvoir une région – si on ne laisse pas un homme du nord ou du sud gouverner, on risque de se retrouver un jour en guerre. La conséquence serait de provoquer un résultat contraire à celui envisagé dès le départ : la frustration de la région qui n'est pas représentée n'est jamais loin. D'autre part, ce serait légitimer dans un contexte démocratique une ethnie, une région par rapport aux autres. Ainsi donc, *« Il faut dire la vérité. Pour moi un type du nord peut rester au pouvoir ce n'est pas le problème. Le problème c'est ce qu'il fait : est-ce qu'il cherche à mobiliser les symboles de division ou d'unité ? Est-ce qu'il travaille pour le développement du peuple ? »* : F.

La construction d'une société peut se structurer sur une répartition formelle ou informelle dans la strate sociale des rôles et fonctions. Le Bénin ne fait pas exception à la règle. Puisque, même si cela doit faire l'objet de recherches plus approfondies, dans l'imaginaire populaire est répandue l'idée que chaque région de ce pays est spécialisée dans un rôle social précis. Dès lors, quand vous êtes originaire de cette région ou d'un groupe social donné, vous ne pouvez échapper au rôle et aux fonctions qui vous sont assignés surtout dans le domaine du travail.

⁶⁸⁵ Entretien réalisé le 27 octobre 2010 à Cotonou. F. est le responsable d'une ONG qui lutte contre le racisme, l'ethnocentrisme et le régionalisme.

Comme le souligne G⁶⁸⁶ : « *Il y a comme une sorte de division du travail au Bénin : l'est du pays est spécialisé dans le commerce, le nord politique se charge de la gouvernance pacifique, le sud produit les élites appelées à travailler dans la fonction publique pour construire le pays.* » Si le Yorouba de l'est ne peut échapper à son identité de commerçant, le Dendi et le Bariba ou le Nago, seront eux de toute évidence certains d'assumer leur rôle de pacificateur du pays⁶⁸⁷. Le sud continuera à produire des intellectuels. La réalité des choses est loin de cette catégorisation et d'une telle ossification des identités de rôle. Dès lors, qu'on soit du nord, du sud, de l'est on peut devenir commerçant, intellectuel ou « *politique peacemaker* ». Percevoir les individus dans ces catégories « *c'est comme tomber dans la facilité. Car si on veut créer un état de paix il faut poser des objectifs et trouver les stratégies pour et non affecter des tâches aux populations et les s'y enfermer.* » : F. « *C'est à partir de telles considérations que naissent les Hutus typiquement cultivateurs ou des Tutsis éminemment intelligents plus aptes à travailler dans les institutions.* » : S.E. Ainsi, « *moi je ne dirai pas que l'homme du nord a stabilisé ou pacifié le champ de l'histoire politique du Bénin. On peut dire plutôt que la paix et la stabilisé du pays sont liées à la crainte de la violence, du coup d'État. Et, aussi contrairement à certains pays, l'armée n'est pas monocolore ; il y a une mixité des relations personnelles qui débouchent parfois sur des histoires d'amour interculturelles [...] [rires]* » : G.

Cet enquête évoque une institution béninoise capitale pour le propos de cette recherche doctorale. *Quid* de l'armée dans ces divers jeux sociaux ?

1.2.2. Les militaires : « la grande muette » de la République⁶⁸⁸, une armée qui ne tue pas !

Les Forces Armées béninoises (FAB) ont vu le jour le 28 juillet 1960⁶⁸⁹, sous le nom de Forces Armées Dahoméennes (FAD). À la lecture de l'histoire politique du

⁶⁸⁶ G est Professeur agrégé de droit, acteur très actif de la société civile. Entretien réalisé le 29 octobre 2010 à Cotonou.

⁶⁸⁷ Toute chose que réfute le général K, qui trouve plutôt aux populations du Nord un profil belligène. Ses déclarations concernant un Sud moins viril semble en revanche corroborer l'idée d'un sud qui produirait des intellectuels. Puisque intellectuel rimerait avec un profil plus policé, moins belligène et davantage cérébral.

⁶⁸⁸ Pour le rôle républicain de l'armée ou des forces de sécurité au Bénin (exemple du cas des élections pacifiques), voir Mathias Hounkpè, Ismaila Madior Fall, *Les commissions électorales en Afrique de l'ouest : Analyse comparée*, Abuja : Friedrich-Ebert-Stiftung, 2010, pp.201-209 ; Mathias Hounkpè, Alioune Badara Gueye, *Rôle des forces de sécurité dans*

Bénin, l'instabilité du pays dès l'indépendance est illustrée par les incursions répétées de l'armée dans le champ politique⁶⁹⁰. Cette situation perdure jusqu'au coup d'État de 1972, date de la confiscation du pouvoir par le général président Mathieu Kérékou pendant 17 ans. Toutefois, le célèbre surnom « d'enfant malade de l'Afrique » n'écorne pas pour autant l'image et le respect dont jouit l'armée. Celle-ci a été fortement célébrée, tous les 26 octobre, jour de la prise de pouvoir par la junte et M. Kérékou, au cours de la période révolutionnaire, moment où les militaires étaient au pouvoir.

Avec le renouveau démocratique, le président Boni Yayi vient de consacrer la journée du 28 janvier 2011, chômée et payée, célébrant le cinquantenaire de l'armée, étalée sur une semaine. À cette occasion, « des cultes religieux, des cérémonies de dépôt de gerbe à la Place du Souvenir, des défilés militaires, des tables rondes auxquelles sont associées les populations civiles »⁶⁹¹ ont été organisés. Si la question se pose de savoir s'il faut ou non instituer cette journée pour célébrer chaque année les FAB, cette célébration signale comme une évidence l'importance qu'elles occupent au Bénin. L'armée béninoise a toujours été, en cinquante ans d'indépendance, le garant de la « stabilité », de l'intégrité territoriale et de la protection des populations civiles. Selon 73 % de Béninois et 55 % de Béninoises, l'armée est le défenseur de la Patrie⁶⁹². Et, depuis la Conférence Nationale (CN)⁶⁹³, elle observe une neutralité politique qui confirme sa priorité d'action républicaine⁶⁹⁴. Comme le confirme le rapporteur général de la CN: « Fort heureusement, les responsables de nos structures militaires viennent de prendre une décision qui fera d'eux dans le tiers-monde les annonciateurs d'une aube

le processus électoral : cas de six pays de l'Afrique de l'ouest, Abuja : Friedrich-Ebert-Stiftung, 2010 ; Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁸⁹ Le 1^{er} août 1960 le défunt président proclame « par Loi n° 60-32 du 28 Juillet 1960, [qu'] il est créé une force armée au Dahomey » (Philippe Akpo, *Rôle et implications des forces armées béninoises dans la vie politique nationale. Témoignage, ma part de vérité sur les faits et les non-dits*, Cotonou : Flamboyant, 2005, p. 22.)

⁶⁹⁰ À Cet effet, Constantin Somé, (*op. cit.*, p. 12.), se pose la question de savoir si « l'armée ne représente pas un danger pour le processus démocratique : de 1960 à 1972, l'institution militaire apparaissait au Bénin comme une force d'opposition aux gouvernements civils » (p. 100.)

⁶⁹¹ Faustin Adjagba, « Célébration du cinquantenaire des Forces Armées Béninoises », Le Confrère de la Matinée, [en ligne], mis en ligne le 27 janvier 2011, sur : <http://www.leconfrere.com/2002-celebration-du-cinquantenaire-des-forces-armees-beninoises-htm>, consulté le 2 juin 2011.

⁶⁹² *Études Nationales de Perspectives à Long Termes, Bénin 2025*, p. 52. La patrie ou le pays où l'on est originaire avec un (P) pour le pays Bénin et un (p) pour le terroir, le village ou la région d'origine du béninois, suivant le sens que prendra notre analyse ou la démonstration.

⁶⁹³ La Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation s'est tenue à Cotonou du 19 au 28 février 1990. Elle constitue un tournant décisif dans l'histoire politique du Bénin.

⁶⁹⁴ Mathieu Boni, chef d'état-major de l'armée et général de division cité par Faustin Adjagba, *op. cit.*

nouvelle. En décidant librement de se retirer de la gestion des affaires publiques, en faisant le choix d'une vie démocratique, notre armée vient de donner une leçon qui retentira loin, très loin, sur tout le continent »⁶⁹⁵. Dès lors, contrairement à d'autres forces militaires en Afrique (Togo, Guinée-Conakry, Soudan, Mali) l'armée béninoise aurait fait le « vœu perpétuel » de la caserne, instaurant ainsi une distance entre elle et le politique. C'est ce que semble affirmer le général K en disant : « *la stabilité depuis 1990 a coïncidé avec le retour de l'armée à la caserne. De plus, ce sont les civils qui ont poussé, de 1960 à 1972, les militaires à prendre le pouvoir. L'armée restera extérieure tout le temps qu'il faudra à la chose politique.* »

Pour E⁶⁹⁶ également : « *Il ne faut pas oublier le rôle de l'armée dans la stabilité et la paix au Bénin : elle est dans les casernes et non sur le front politique. L'armée a respecté l'espace politique depuis 20 ans. L'armée au Niger par exemple n'a pas joué son rôle républicain, elle a obéi au chef d'État illégitime⁶⁹⁷ vous avez vu ce à quoi ça a conduit. Il y a encore plusieurs exemples qui montrent qu'une armée en dehors des casernes devient un outil d'instabilité* ».

Ce qui supposerait une certaine quiétude pour le pays et surtout pour les populations. En déclarant « la Conférence nationale est souveraine », le général président Kérékou avait conduit toute une armée à faire le choix politique d'une sortie de crise qui durait depuis plusieurs mois⁶⁹⁸. Certains officiers tenaces, comme le colonel (devenu général) de la gendarmerie Martin Dohou Azonhiho⁶⁹⁹, suggéraient le maintien au pouvoir par la force du général Kérékou ; ils n'ont

⁶⁹⁵ Rapport général de la CN, présenté par le Professeur Albert Tévoédjrè, sur www.gouv.bj, consulté le 18 février 2012.

⁶⁹⁶ Spécialiste des questions de la gouvernance politique au sein de la représentation diplomatique néerlandaise à Cotonou. Entretien réalisé le 26 octobre 2010.

⁶⁹⁷ L'enquête fait allusion ici, au dernier coup de force qui a conduit au renversement de l'ancien président nigérian Mamadou Tandja le 18 février 2010.

⁶⁹⁸ Contrairement à d'autres frères d'armes sur le continent qui dans la même période ont mis en échec les processus dits de la Conférence Nationale. C'est l'exemple des feux présidents (général Gnanssigbé Eyadema au Togo, maréchal Mobutu de l'ex-Zaïre) ou encore l'actuel président de Congo-Brazzaville le général Denis Sassou Nguesso.

⁶⁹⁹ Surnommé le « Bélier de Tindji » sa localité d'origine située dans la commune de Za-kpota à 33 kilomètres d'Abomey dans le Zou. Il doit ce surnom à son caractère très viril dans le règlement des problèmes de sécurité qui touchait le pays au cours de la période révolutionnaire. Ancien ministre de l'information, ancien aide de camp de M. Kérékou, ancien ministre de la défense. Voir aussi le cas de Maurice Kouandété – ancien colonel de l'armée et ancien président décédé en 2003 – qui avait fait planer des doutes sur les activités de la Conférence Nationale en menaçant d'un putsch, au cas où les conclusions de la conférence ne respecteraient pas certaines exigences de l'armée. Voir aussi le cas du colonel

jamais obtenu gain de cause. Hormis la période révolutionnaire où l'armée s'est installée, la plupart de ses interventions dans la vie politique du pays avait pour but probable de libérer les populations des régimes successifs devenus impopulaires ou inefficaces, conduits par Maga, Apithy ou Ahomadégbé.

C'est ce que semble dire Maurice-A. Glèlè : « En moins de trois ans, depuis l'indépendance proclamée le 1^{er} août 1960, l'armée a pris deux fois le pouvoir [...] L'armée est devenue le suprême recours parce qu'elle demeure la seule force organisée et disciplinée »⁷⁰⁰. « Le 22 décembre 1965, elle s'est imposée comme le dernier recours, la conscience et le défenseur des intérêts supérieurs de la Nation [...] pour enrayer l'instabilité politique et sortir le pays de la stagnation et du marasme économique »⁷⁰¹. Tout comme le soulignait le défunt général Soglo : « En prenant le pouvoir [il s'agissait] d'éviter la guerre civile qui menaçait et [...] mettre fin à l'instabilité et aux luttes d'influences néfastes aux intérêts supérieurs du Dahomey »⁷⁰². Mais l'armée avait dû déjà intervenir en 1964 pour mettre fin « aux évènements de Parakou » ou encore ce qui semblait être le début d'un affrontement entre les populations du nord et du sud à Parakou, sous l'instigation d'un certain Chabi Mama⁷⁰³.

L'armée béninoise a une composition pluriethnique. Certains de nos enquêtés le souligneront comme fait porteur d'un équilibre en son sein. Pour H.M., « *l'armée au Bénin est multiculturelle (depuis les indépendances) et son intervention a toujours, entre autres, une connotation de sauvegarde de l'unité nationale et de prévention de conflit* ». Pour le colonel A⁷⁰⁴ également : « *l'armée n'est pas clanique, il y a une bonne représentation de toutes les régions au sein de l'armée. Kérékou y avait personnellement milité. Il y a autant d'Adja, de Mina, de Dendi,*

Vincent Guézodjè qui, sentant qu'il allait perdre la main au regard de l'évolution des débats de la conférence, parle de « coup d'état civil » synonyme d'une réaction par la force des militaires au pouvoir.

⁷⁰⁰ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 3.

⁷⁰¹ *Ibid.*, pp. 3-4.

⁷⁰² Proclamation radiodiffusée du général Christophe Soglo, Chef d'État-major des Forces Armées dahoméennes, le 22 décembre 1965, le jour du coup d'État militaire, cité par Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 4. ; voir aussi les documents audiovisuels sur : <http://www.youtube.com/watch?v=JKFgQxNup08&feature=related>, et *L'Afrique des quatre colonels : Sangoulé Lamizana, Bokassa, Soglo, Mobutu*, sur www.ina.fr/video/CAF86013885/l-afrique-des-quatre-colonels.fr.html, consulté le 2 juin 2011.

⁷⁰³ Philippe Akpo, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁰⁴ Colonel des FAB au moment de l'entretien à Cotonou le 02 janvier 2008.

de Fon au sein de l'armée. Les divergences qu'elle représente se neutralisent. » Ce phénomène régule les tentations d'hégémonie d'une seule ethnie, surtout dans le rang des officiers.

Paradoxe et signe de forces qui se neutralisent sans se détruire au cœur de l'armée, « dans l'histoire politique contemporaine du Bénin, on peut noter que tous les coups d'État ont été menés par des ressortissants de régions autres [entendues comme espace ethnoculturel différent] que celle du président en exercice. Une sorte d'alternance « spontanés » Nord-Sud : 1963, 1965, 1967, 1969 et 1972. »⁷⁰⁵ Comme le dit Amoussou-Yéyé, « le coup d'État d'octobre 1972 a été exécuté par trois originaires du même berceau Adja-Tado, et ayant le même ancêtre éponyme *Agassou* et qui ont, suite à des divergences internes, préféré confier le pouvoir à un officier somba⁷⁰⁶. Mais pour le professeur de la *New-York University* Wantchékon, la chose est valable aussi dans l'autre sens. En effet, ont eu lieu « deux autres coups d'État réussis dirigés par le colonel Kouandété (originaire du Nord) et qui confie aussi le pouvoir respectivement à Alley (1967) et de-Souza (1969), deux militaires originaires de la partie méridionale »⁷⁰⁷. « Tout se passe comme si le régionalisme était le fondement central de ces changements de régimes dans une sorte de rotation Nord-Sud assurée par des coups d'État concertés le plus souvent menés sans même qu'un seul coup de feu soit tiré »⁷⁰⁸.

En suivant les thèses de Bako, le militaire béninois se distingue par une culture anthropologique dont la violence consiste à déposer le pouvoir politique en place, sans prendre la vie de ceux qui dirigeaient. Les coups d'États satisfont un besoin immédiat et n'éliminent pas systématiquement, du moins physiquement. Au journaliste français venu interrogé le nouveau président Kérékou au lendemain du coup d'État d'octobre 1972, il déclara ainsi, que « les membres de l'ancien régime

⁷⁰⁵ Nassirou Bako Arifari, « La gestion de la violence xénophobe dans le jeu politique au Bénin », *Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL)*, Études et travaux n° 44, Février 2006, p. 16.

⁷⁰⁶ Denis Amoussou-Yéyé, *op. cit.*

⁷⁰⁷ Léonard Wantchékon, *op. cit.*

⁷⁰⁸ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 16.

étaient non pas tués à l'issue du coup d'État, mais assignés en résidence au siège du Conseil de l'Entente à Cotonou »⁷⁰⁹.

Toutefois, l'ancien président Émile Derlin Zinsou ne semble pas totalement de cet avis. Il affirmait dans un document inédit diffusé sur TV5Monde⁷¹⁰ : « ma voiture a reçu onze impact de balles le jour où les militaires ont décidé de me faire partir du pouvoir ». Mais il n'est pas mort, « heureusement » a-t-il conclu.

Par-delà l'anecdote, l'analyse de l'armée attire l'attention sur le niveau d'instruction du soldat béninois. Il s'agit d'une armée d'intellectuels et de cadres, des officiers formés pour une mission républicaine, protéger le peuple et non devenir un instrument de répression. Le soldat béninois serait donc un être policé. L'armée béninoise a eu à sa tête des officiers, moins enclins à la violence, surtout au moment des coups de force. Le premier coup d'État d'octobre 1963 a été conduit par un général (Christophe Soglo) sans effusion de sang, contrairement à d'autres comme le sergent Eyadema au Togo, ou encore le sergent Samuel Doe au Libéria, deux sous-officiers. Le soldat est d'abord un officier, garant de l'ordre républicain. Ce facteur est avancé par un des officiers interrogés. Pour lui, « *nous avons une armée d'intellectuels au Bénin. Il y a aujourd'hui plus de 300 maîtrisards (en 2008) et le nombre ne fait qu'augmenter, dans l'armée au vu de la taille de l'armée bien sûr.* » : colonel A. De moins en moins de militaires « *sacs au dos* » constituent la base du recrutement, comme on a pu le constater dans certains pays après un combat de lutte traditionnelle⁷¹¹. Selon le colonel A, cohabitent dans l'armée béninoise deux types de militaires : Les militaires « *sacs au dos* » et les « *intellectuels* ». Une armée d'intellectuels prévient non seulement la violence létale, mais se met rarement à la solde d'un quelconque politicien qui se lancerait dans l'aventure d'un coup d'État. Le militaire intellectuel est investi des valeurs idiosyncrasiques lui permettant de juger chaque situation, de savoir ce qui est « *bon pour le peuple et de participer à la construction de la nation.* » Pour le

⁷⁰⁹ Cf. situation au Dahomey après le coup d'État d'octobre 1972 : interview du président Kérékou, sur : <http://www.ina.fr/video/CAF92015518/situation-au-dahomey-après-le-coup-d-etat-interview-du-président-kerekou.fr.html>, consulté le 13 septembre 2011.

⁷¹⁰ « Afrique(s) une autre histoire du 20^{ème} siècle : Temps noir », *Tv5Monde*, documentaire sur l'Afrique noire des indépendances à nos jours, sur <http://www.tv5.org>.

⁷¹¹ Référence faite à certains militaires togolais.

colonel P⁷¹² : « *L'armée béninoise est une armée de cadres, très disciplinés.* » En outre, le postulat d'une armée républicaine se justifie par un certain nombre d'autres facteurs.

L'armée a joué un rôle stabilisant à un moment donné à cause de facteurs internes et à son organisation. Quels sont alors ses facteurs internes la retenant dans les casernes et la rendant apolitique, cantonnée dans les rôles de protection du territoire et de défense de la démocratie ? La volonté de jouer ces rôles provient de la parole que les officiers ont donné à la CN, de redevenir une armée républicaine. L'un des facteurs internes à l'armée qui explique qu'on ait au Bénin une armée républicaine, c'est « *le mode de recrutement*⁷¹³. *Ce mode n'est pas ethnique, ni régionaliste, ni parental.* » : colonel A. Selon cet officier, l'armée béninoise recrute au *prorata* de la population de chaque commune. C'est le poids démographique qui définit le *quota*⁷¹⁴ fixé pour chaque commune. Cette procédure permet un équilibre et une armée multiculturelle. Il n'y a pas une seule commune qui ne soit représentée dans l'armée. Ce mode de recrutement empêche un état-major, qui aurait des velléités de prise de pouvoir par la force, de se retrouver en minorité et de rencontrer ainsi sur son chemin des forces opposées à son projet. L'état-major ne peut donc pas user de la force discrétionnaire que lui confèrent ses prérogatives de structure directrice de l'armée pour déstabiliser le pays.

Pour le colonel P également, « *l'armée béninoise n'est pas monoculturelle. Il y a un mélange, un brassage qui tient compte du principe de recrutement : chaque commune a un quota de militaire au prorata de la taille de la population de la commune.* » Dès lors, les coups d'États sont plus le fait d'un individu, que d'une région ou d'une ethnie du pays. Pour le colonel G.⁷¹⁵ « *c'est donc beaucoup plus le principe et le mode de recrutement ainsi que la rigueur et la discipline en son sein*

⁷¹² Le colonel P, est chargé des renseignements généraux à la Présidence au moment de l'entretien le 20 décembre 2007 à Cotonou.

⁷¹³ Au sujet du recrutement dans l'armée, voir aussi : Wilfrid Hervé Adoun, François Koffi Awoudo, *op. cit.*, p. 44 et suiv.

⁷¹⁴ Sur la question du *quota*, voir aussi : Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 51 ; Wilfrid Hervé Adoun, François Awoudo, *op. cit.*, pp. 44-46. Il est critiqué par le général lors de cette interview : « Pendant que le dernier recruté de l'Ouémé ou de l'Atlantique s'en tire avec une moyenne de 16/20, le premier de certaines régions [l'officier ne les nomme pas] ne totalise que 10 ou 12/20. Alors, on passera à la trappe des gens qui avaient réuni 16 de moyenne au nom de l'équilibre régional, du quota ou autre incongruité... c'est inadmissible ».

⁷¹⁵ Le colonel G est à la retraite. Il est retiré à So-Ava à 8 kilomètres au nord-est d'Abomey Calavi. Entretien réalisé à Cotonou et à So-Ava le 5 janvier 2008.

qui ont conduit l'armée à jouer un rôle positif dans la stabilité et la paix du pays^o».

Pour le colonel A « *l'autre facteur c'est le mode de gestion des ressources humaines de l'armée, qui permet le renforcement de la non ingérence de l'armée dans la chose politique.* » La gestion des ressources humaines confine le militaire dans les casernes et à son rôle de défenseur de la république. Dans la gestion des ressources humaines, le suivi de la carrière des militaires est fondé sur le potentiel de chacun. Le mode de mutation rend impartial les affectations. Le militaire doit pouvoir aller là où on l'envoie car l'objectif c'est non seulement à terme de permettre le brassage, mais également de favoriser la connaissance du territoire par ceux qui sont censés le défendre. Les avancements dans l'armée se feraient au mérite et de façon rigoureuse. Et il est impensable de promouvoir général un colonel parce qu'un acteur le veut ou qu'un politicien le décide. Il faut mériter non seulement son accession au grade suivant mais aussi pouvoir « l'endurer » car chaque grade supérieur suppose des responsabilités nouvelles et élargies. Suivant le rendement du militaire et au vu de son travail, son évolution dans les grades ultérieurs sera envisagée. Cette manière de procéder insiste sur la responsabilisation : le militaire évolue vers toujours plus de professionnalisme et surtout devient rapidement très discipliné. C'est quelqu'un qui obéit sans état d'âme extra-professionnel à son supérieur hiérarchique. Car l'avancement dans les grades est sujet à l'appréciation de la qualité de travail, à la personnalité et au sens des responsabilités, confiées au subordonné. Ce qui *a priori* rend un peu subjectif l'évaluation du militaire. Cette procédure peut ainsi vous maintenir dans un rang inférieur sans motif⁷¹⁶. Mais il faut reconnaître que l'avancement se fait « *sur avis d'une commission. Ce n'est pas le président de la république qui nomme qui il veut au grade qu'il veut.* » : colonel A⁷¹⁷ ; du moins pas toujours. Car le président Boni Yayi a nommé autant de généraux que ses deux prédécesseurs (Nicéphore Soglo et Mathieu Kérékou) réunis. Ce dernier, en tant que chef suprême des armées, avait

⁷¹⁶ Wilfrid Hervé Adoun, François Koffi Awouodo, *op. cit.*, p. 175.

⁷¹⁷ Cet officier qui était colonel au moment de l'entretien en 2008 est passé depuis général sur décision du président la République M. Yayi Boni (cf. Léonce Gamaï, « Boni Yayi nommé quatorze (14) Généraux en cinq... », *La nouvelle Tribune*, [en ligne], mis en ligne le 05/08/2011, sur <http://www.lanouvelletribune.info>, consulté le 25/08/2011.

quant à lui nommé en 2005 par effet rétroactif, Martin Dohou Azonhiho, colonel à la retraite, général de brigade⁷¹⁸.

Le colonel P, nous dira qu'en dehors des facteurs internes explicatifs du rôle stabilisant de l'armée béninoise, « *le jeu des alliances et les messes de basse-cour* » qui depuis 1960 configurent l'espace sociopolitique n'ont pas toujours impliqué les militaires. Les différentes oppositions entre les alliances politiques ne les ont pas concernés. L'observateur ne peut établir un lien entre les coups d'États et les querelles politiciennes de la période 1960-1990. Au contraire, des soldats sont souvent intervenus pour mettre fin à des querelles entre les trois principaux meneurs du pays en prenant le pouvoir.

À la suite de ces différentes réponses et des analyses des officiers, nous avons voulu savoir si dans l'espace sociopolitique béninois, l'armée, en constituant un outil stabilisant, constitue, par la même occasion, un instrument de contre-pouvoir, un quatrième pouvoir dans un contexte démocratique ? « *Est-ce qu'il y a un contre pouvoir dans l'armée ou l'armée est-elle un contre pouvoir ? Bonne question. Écoutez ce que je peux vous dire, c'est que l'existence d'une conscience collective dans l'armée béninoise constitue une forme de contre-pouvoir. Car à partir du moment où vous avez conscience de façon unanime que la stabilité et la paix sont des choses qui soient le mieux et que le pouvoir dans une démocratie ne peut être que de l'ordre du civil, tout désir de prise de pouvoir par un militaire est implicitement écarté. L'armée aujourd'hui n'a qu'une volonté c'est de maintenir la paix sociale et politique.* » : colonel A. Le colonel P. semble confirmer l'idée de l'armée comme un contre-pouvoir probable : « *L'armée de par son silence, son respect des règles démocratiques et constitutionnelles, indique de façon subtile et implicite aux politiques, qu'ils ont tout intérêt à respecter la volonté du peuple, les lois de la république et à ne pas semer le désordre. La force de l'armée, comme contre-pouvoir est une force tranquille, et de veille.* »

Dans l'entretien réalisé avec le général K, quelques éléments relativisent les deux témoignages précédents. Tout en reconnaissant la diversité et la représentation de toutes les régions au sein de l'armée, il n'écarte pas pour autant une opposition

⁷¹⁸ Cf. la décision DCC 06-139 du 05 octobre 2006, sur <http://www.cour-constitutionnelle-bénin.org>, consulté le 25/08/2011.

classique entre le Nord et le Sud. Celle-ci se manifeste, y compris parmi les soldats. « *S'il y a paix et stabilité, c'est parce que les cadres sudistes dans l'armée le veulent et ceci à n'importe quel prix. Au temps de Soglo Nicéphore, ce sont les officiers du nord qui lui ont fait les coups avec la complicité de Kérékou.* [Référence au coup de force et aux intentions de l'officier Tawès de prendre le pouvoir par la force ; d'en écarter les gens du sud et au pire séparer le nord du sud, et le présumé enlèvement du sous-préfet de Boukoumbé et sa disparition]⁷¹⁹ » : général K. Il insiste surtout sur le fait que les militaires septentrionaux ont toujours su profiter des oppositions entre les frères ennemis sudistes, celles-ci se retrouvant aussi au sein de l'armée. Pour le général K, il n'y a pas que les politiques méridionaux qui n'arrivent pas à s'entendre ; dans l'armée également, des oppositions sud/sud favorisent le jeu du nord. Il avance donc que « *la plupart des coups d'États, même s'ils ont été fomentés par des officiers du nord, ont été exécutés par des officiers du sud* ».

Mais la véritable portée de l'entretien avec le général K se trouve dans la réponse à la question que nous lui avons posée : est-ce qu'un coup d'État est encore possible aujourd'hui au Bénin ? : « *Un coup d'État est encore possible aujourd'hui au Bénin*⁷²⁰. *Le prochain coup d'État, risque d'être celui de la réclamation du respect de la justice. Et pour faire un coup d'État on n'a pas besoin de grand monde, ni de grands moyens.* »

Les différentes données collectées lors du travail de terrain de 2010, montrent que la plupart des réponses font revenir l'accroissement de l'insécurité, de l'injustice et de la mauvaise gouvernance ; « *l'hypothèse d'un coup d'État* » selon les termes du général K, ne semble pas être posée par lui uniquement. À cet effet, lors de notre dernier voyage, des rumeurs circulent à ce sujet. Celles-ci sont corroborées par des informations datant déjà du dernier quinquennat du l'ex-président Kérékou. Selon celles-ci, l'impasse et le vide juridique que cet ancien magistrat suprême a voulu créer, par son intention de réviser la constitution et de reporter les élections présidentielles de 2006, avaient pour objectif premier de remettre l'armée au cœur

⁷¹⁹ Cf. Tilo Gratz ; Wilfrid Hervé Adoun, François Koffi Awouodo, *op. cit.*, pp. 130-147.

⁷²⁰ Voir aussi : *Ibid.*, p. 200.

de l'arène politique si le peuple venait à manifester contre ses projets. En effet, selon S.E : « *le vieux Caméléon – et vieux parce qu'il ne pouvait plus se présenter étant frappé par la limite d'âge – a voulu pousser ses adversaires politiques à la faute pour après intervenir une fois encore comme le sauveur.* » En contestant les élections de 2006, et en criant aux fraudes, Houngbédji permettait au président Kérékou, de bénéficier d'un *statu quo* juridico-politique. Cette situation impliquerait des mouvements de blocages, un vide constitutionnel, le soulèvement militaire. Kérékou imposerait l'état d'urgence, confisquerait les rênes du pouvoir, annulerait les élections, convoquerait le corps électoral pour des élections présidentielles couplées avec les législatives, avec peut-être même à la clé une modification de la constitution. Comme pour les autres fois où l'armée a dû intervenir dans l'histoire politique du Bénin, les conditions seront réunies. L'armée pourra donc évoquer un désordre politique, l'injustice, la mauvaise gouvernance, mais également des relents ethno-identitaires, constitutifs à une présence trop longue d'un nordiste à la tête de l'État : Mathieu Kérékou. Cette situation entrainera dans un premier temps sûrement des divisions au sein même des officiers de l'armée. Puis, s'amorcera un retour au pouvoir d'une armée éclatée entre officiers du nord et ceux du sud.

Pour l'instant, ces supputations restent des scénarios hypothétiques. L'armée, continue de contribuer à la stabilité du pays, pour l'instant. En outre, les craintes exprimées par les personnes interrogées lors de l'enquête de terrain de 2010 n'ont débouché sur aucune crise véritable d'ampleur nationale. En 2013, ces rumeurs putschistes restent des rumeurs infondées

Après s'être intéressé à cette institution centrale qu'est l'armée, il est temps de cerner longuement les schèmes de perceptions de la population. En d'autres termes, comment les agents sociaux envisagent-ils la réalité socio-politique béninoise ? Quels cadres mentaux, plus ou moins réfléchis et élaborés, manient-ils pour évoquer leur contexte social et politique ? Comment vivent-ils et de quelles manières disent-ils leurs sentiments d'appartenance ?

Le chapitre 2 va examiner ces questions.

2. Identification, paix, stabilité, et un imaginaire collectif exutoire de violence

Le choix de ce titre se situe dans une double démarche. La première cherche à inscrire la problématique générale de la thèse dans la réalité empirique du Bénin. Il s'agira donc de voir comment le processus d'identification est vécu par les acteurs. Comment intègrent-ils les concepts de paix et de stabilité et quelles sont leur implication sur le vivre-ensemble ? Dans un second temps, seront analysés certains processus qui ont cours dans l'imaginaire collectif. D'une certaine façon, ils facilitent la pacification et protègent, selon les acteurs, le Bénin des expériences létales liées à la violence sociopolitique.

S'il a d'abord été question depuis le début de ce travail de définir les termes majeurs de la thèse, ce deuxième chapitre va permettre d'entrevoir comment ils sont perçus et conçus dans l'aire de recherche. Ensuite il s'agira de voir les processus développés par la conscience collective et qui influencent la paix.

2.1. Identification, paix, stabilité : trajectoire béninoise

Au-delà d'un compte rendu théorique des différents termes, nous restituerons leurs réalités empiriques. Comment sont-ils appréhendés par les acteurs et leurs imaginaires respectifs ? L'idée et le sentiment d'appartenance par identification réclame une méthode de vérification. Où trouver leurs manifestations, si ce n'est dans les propos des acteurs sociaux ? Dans la vérification de l'absence de guerre civile au Bénin par le biais du processus de pacification, l'idée que les acteurs se font de la paix et de la stabilité devient prépondérante. Même si la « communauté de sécurité » des valeurs partagées narée par les acteurs est parfois difficile à identifier du fait de la lenteur de son édification.

2.1.1. De la réceptivité de l'identification

De la réponse à la question « Qui suis-je ? » dépend probablement l'idée d'être Béninois ou Fon, Fon ou Béninois, Béninois et Fon. Le processus d'identification à un ensemble, homogène ou non, précède nécessairement celui du sentiment d'appartenance ou non à un ensemble, lui aussi homogène ou non. L'exercice mené au cours de la recherche sur le terrain a consisté à voir, concernant la question de l'identification, quelle(s) réponse(s) donne(nt) les acteurs. L'enjeu consiste à ne pas parler à leur place. Au départ, le chercheur est conscient de ce que le terrain sur lequel il intervient donne à voir un ensemble de cultures et de groupes. Le double niveau d'identification est presque de fait, si ce n'est plusieurs niveaux d'identification qui rendrait encore plus complexe la réponse à la question « Qui suis-je ? ».

Nous ne nous attendons pas ici à une réponse simple, que les acteurs nous disent : « je suis béninois, car je parle béninois » ou encore : « l'histoire des Fon d'Abomey est congruente avec celle des Dendi et Bariba de Parakou ». La démarche n'est pas d'homogénéiser la trajectoire béninoise de l'identification ; elle vise principalement à rendre compte du langage du terrain et à voir s'il y a un double niveau d'identification. Ce dernier compromet-il pour autant la cohésion, le vivre-ensemble et au-delà, une intégration à la perspective d'un Bénin pour la paix ? En effet, « *Je ne sais pas s'il y a quelque chose (d'intrinsèque à la société béninoise) qu'on peut appeler une identité béninoise au sens où cela représenterait le dénominateur commun par rapport auquel tous les béninois formeraient une unité homogène.* » : L.R. Toutefois, selon H.M, existe cette « *conscience aigüe des acteurs politiques et de l'opinion en général de la nécessité de tenir compte de la pluralité de la société béninoise, de ce que l'identité nationale, la Nation, est à construire. Ceci se voit à travers la plupart des instruments légaux prévus pour la conquête, le partage et l'exercice des pouvoirs à tous les niveaux de la société (système électoral, système politique, mode de composition des institutions clé de la République)* ».

Par-delà l'existence d'une même histoire, d'une même langue, il se dégage de la plupart des *corpus* empiriques, des caractéristiques types avancées et identifiables chez le Béninois.

- « *L'identité béninoise [serait] caractérisée par l'esprit du compromis, de conciliation et de paix* »⁷²¹,
- le Béninois c'est le « *type qui est conscient, travailleur, intellectuel.* » : Roger⁷²²,
- le Béninois « *c'est celui qui au plan intellectuel est toujours bon, il aime qu'on le remarque, il aime qu'on parle bien de lui et il fait tout pour cela* » : I,
- le Béninois « *c'est la synthèse d'un mélange d'histoires aussi vieilles que récentes. C'est l'homme du vodou autant que l'homme de la CN, c'est l'héritier du quartier latin de l'Afrique autant que l'enfant malade de l'Afrique ; c'est enfin le démocrate.* » : S.E.

Mais le Béninois c'est aussi :

- « *celui qui est jaloux, qui manque de patriotisme et souffre de la béninoiserie* »⁷²³ : Moussa⁷²⁴,
- « *qui est près à nuire à son frère béninois pour lui prendre sa place.* » : Benjamin⁷²⁵,
- « *celui qui trouve souvent que c'est mieux ailleurs que chez lui.* » : E,
- « *quelqu'un qui est attaché à son terroir d'origine, mais moins à son pays* » : colonel G,
- « *Le Béninois est souvent quelqu'un qui a une propre haine de soi. Il est mesquin et rusé quand il est du sud, intègre souvent, mais aussi méchant quand il est du nord* » : Yérima⁷²⁶.

⁷²¹ Études Nationales..., *op. cit.*, p. 87.

⁷²² Agriculteur, entretien ménage réalisé à Parakou le 18 septembre 2010.

⁷²³ Néologisme caractérisant certains traits de comportement : jaloux, envieux, ... C'est la face identitaire négative du Béninois. Le dicton *gbadé tché djin na bi* : « Seul mon maïs doit cuire et ce avant celui des autres ! » en rend compte.

⁷²⁴ Chômeur, entretien ménage réalisé à Parakou le 18 septembre 2010.

⁷²⁵ Homme d'affaires, entretien ménage réalisé à Cotonou le 18 octobre 2010.

⁷²⁶ Directeur d'école, entretien ménage réalisé à Parakou le 19 septembre 2010.

Hormis ces différents types de Béninois définis par les agents sociaux, Il n'y aurait identification qu'à partir du moment où, « *je me reconnais, à travers des référents, des éléments identitaires qui me parlent assez et que je peux signifier aux autres comme ma catégorie d'appartenance* » : C. « *Généralement, le Béninois définit son identité par rapport à son village, aux valeurs de sa région d'origine. Par rapport à son groupe socioculturel. Par contre, depuis la Conférence Nationale de 1990, les Béninois ou en tout cas les intellectuels, se reconnaissent dans un symbole qui matérialise une forme de référence commune d'identité.* » : L.R

Avoir une identité ou s'identifier à une instance supra-individuelle, c'est « *se reconnaître comme membre d'une communauté béninoise. C'est une reconnaissance réciproque : celle de soi par la communauté et celle de la communauté par soi comme élément d'appartenance. Mais c'est l'idée aussi que l'on se reconnaît dans quelque chose qui est un signe qui nous rassemble comme la Conférence nationale, la carte d'identité nationale* » : Sébastien⁷²⁷ « *Au second degré l'identité peut se définir comme une somme de valeurs partagées. Parce que quelqu'un parle le fon dans une communauté à Paris, quand je l'écoute il semble me dire qu'il est de ma communauté. Car je partage avec lui un élément d'identification (valeurs culturelle et cultuelle). Entendre le zenli⁷²⁸ ou l'agbadja⁷²⁹ vous parle si ces deux danses font partir de vos codes culturels. C'est le concert des valeurs* » : G.

Le lien entre le symbole et la signification n'est jamais loin. Parlez-moi fon et je vous direz qui vous êtes et d'où vous venez ! Dès que le code de reconnaissance ou d'appartenance est établi, l'identification à ce code ou sa reconnaissance devient le langage qui me lie à lui. Si je ne suis pas fon, ou je ne parle pas fon, il me sera difficile de m'arrêter ou de me sentir concerner lorsque je passerai à côté de cette communauté qui parle fon à Paris.

Le code d'identification m'interpelle chaque fois que je le sens ou le perçois. S'identifier, c'est parler aussi le même langage. Celui-ci devient encore plus chargé émotionnellement quand on est loin de la communauté origine

⁷²⁷ Employé à la mairie, entretien ménage réalisé à Parakou le 01 octobre 2010.

⁷²⁸ Danse de l'aire culturelle fon.

⁷²⁹ Danse de l'aire culturelle mina-aja.

d'appartenance : c'est l'exemple du Fon qui vit à Paris à six mille kilomètres de chez lui. Plus la distance avec l'entité d'appartenance s'établit dans l'espace et plus le rapprochement ou l'attachement émotionnel à elle devient fort. L'attachement à un espace autre que celui de départ n'est jamais dans l'absolu. De même que celui qui a un lien lointain avec l'espace de référence, mais qui n'est pas connecté émotionnellement à ses codes, aura du mal à réagir au langage émis par lui. Les enfants de Fon nés à Paris et qui n'ont connu que Paris, auront plus du mal à ressentir émotionnellement, à percevoir le sens d'une discussion de fon en passant à côté d'une communauté utilisant le même dialecte.

Témoignage sous forme de récit

« Je voyageais un jour et je devais remplir des formalités. Un policier m'a pris pour un bandit et a refusé de signer mon passeport. On était en train de discuter quand un « frère » policier a lu en moi les traits d'un Dendi. Il m'a abordé en dendi et dès que je lui ai répondu en dendi et qu'il a su qu'on était les mêmes, il m'a laissé passer sans difficultés. Et depuis ce temps c'est toujours comme ça. Quand les Dendi se voient, [tout se passe avec] simplicité : pas de mine froissée. Dès que tu vas dans un service et que tu vois quelqu'un tu sais d'office que celui-là est ton frère. On se reconnaît par instinct. Il y a quelque chose en nous qui fait qu'on se reconnaît mais c'est difficile à décrire »⁷³⁰.

« L'identification c'est aussi par rapport aux autres Béninois. C'est ce que je suis grâce aux autres Béninois. Elle n'est pas exclusive des apports. Tout Béninois aujourd'hui est comme un métis. Il y a toujours des emprunts identitaires d'une région à une autre » : E. L'identité de chaque Béninois ne peut se percevoir ou se comprendre en dehors de l'identité des autres ou de la relation qu'il a avec les autres. Différence et similitude s'entrelacent. Elles se croiseraient à l'infini dans la définition du Béninois. Celui que je suis réellement n'a pas un contenu absolument fermé. Mon identité est emprunte d'histoire (linguistique, de filiation) que je partage avec un certain nombre d'autres que moi. Même si à la fin du processus, je

me distingue et qu'eux aussi le font, il est inévitable que chacun ait quelque chose qui ne lui appartient pas à lui seul. Si l'identité permet de nous démarquer d'autrui, il nous donne la possibilité d'entrer en contact avec lui par le partage de ce que nous avons en commun. Ce qui compose une identité est souvent le résultat de brassages, rendant caduque tout débat sous le particularisme identitaire absolu. *« Tout processus d'identification est donc à remettre dans le contexte du moment et à ramener à une typification qui répond aux exigences et aux sensibilités de la période. Car, elle se renouvelle de façon continue »* : H⁷³¹ En effet, *« le Béninois au Bénin a tendance à s'identifier à son ethnie, mais quand il est à l'étranger il se dit béninois. »* : D⁷³². Il convient surtout de retenir qu'il se reconnaît comme tel uniquement à l'étranger. Dans l'espace où je me trouve, l'identification prend son sens. Je ne me sens béninois seulement auprès d'autres nationalités.

L'identification au Bénin devient contextuelle, pour ne pas dire qu'elle opère sur la base de la position géographique du moment, loin de chez soi. Je me sens béninois, car, en face, se dresse une autre nationalité. Pour marquer la différence et pour parler aux autres nationalités, il m'est impossible d'affirmer « je suis fon ». « Qui est le Fon ? », « Où habite-t-il ? », « comment pouvons-nous le situer ? » répondrait-on. Le questionné rétorquera « La plupart d'entre nous habite le sud du Bénin ». Alors le questionneur conclura : « vous êtes béninois ? ». Dès lors, la conscience d'appartenance à cet ensemble se fait jour. Ce n'est pas toujours évident de trancher, au Bénin, lorsque la problématique de l'identification, ou une forme de démarcation, se pose entre un Fon et un Bariba, entre un Adja et un Goun.

G. semble renchérir : *« Je ne suis béninois que quand je suis à l'étranger, quand je sens que l'identité des autres dans les discussions veut prendre le dessus. »* Il se déclenche met alors un mécanisme de défense de soi. L'individu se met à rechercher des éléments de référence qui lui permettent de s'identifier, par dissemblance. Parfois, c'est un exercice qui devient difficile pour toute personne

⁷³⁰ Notable dendi à Parakou le 30 septembre 2010, au cours du *focus group* Hommes.

⁷³¹ Chargé de programme dans une ONG allemande. Entretien réalisé à Cotonou le 26 octobre 2010.

⁷³² Chargé de programme de veille pacifique. Entretien réalisé à Cotonou le 30 octobre 2010.

ayant grandi en ville (à Cotonou par exemple), loin de sa réalité socioculturelle micro-locale. *« On a vu des intellectuels à l'étranger danser le Zenli, lors des fêtes organisées par des Français. Il fallait s'affirmer, alors on danse ce qui parfois ne ressemble en rien au Zenli. Soit parce qu'on n'est pas de culture Zenli ou parce qu'on ne s'y est jamais intéressé »* : colonel P. À l'étranger, l'identification au Bénin devient un acte de refuge, loin de chez soi.

Ahossi⁷³³ : *« je m'identifie à un ensemble de choses qu'on ne saurait définir de façon exhaustive. » « Mon identité à moi se construit au jour le jour et se remplit de contenus qui varient à l'infini. »* : S.E. *« Si je dois m'essayer à une définition de mon identité je dirai que : elle se définit comme l'appartenance à une nation, à un État, à un groupe socioculturel, à un groupe professionnel, et par aussi la reconnaissance que j'ai d'appartenir à tout cela. »* : M.M⁷³⁴ *« Pour mon expérience je dirai que le Béninois s'identifie à la fois à la nation et à l'ethnie. Surtout à l'ethnie et au groupe d'appartenance à la base »* : colonel A.

L'identification comporte plusieurs étages au Bénin. *« À l'occasion de la fête de la Gani⁷³⁵ on ne peut demander à un Fon d'aller danser. La notion même de la Gani restreint l'accession à ce champ culturel. »* : G. Dès lors, *« il y a une position idéale sur la question de l'identification au Bénin. On ne peut s'identifier à la nation béninoise ou au pays que dans l'idéal. »* Je me dis ou je dis que je suis béninois dans l'idéal d'une identification. Le Béninois n'existerait que dans un idéal national. Il est impossible de réduire l'identification à une catégorie unique qu'on pourrait appeler nation béninoise. *« Il n'y a [donc] pas de nation au Bénin car les valeurs à l'interne et au plan culturel ne sont pas totalement partagées. Ce sont des valeurs compartimentées opposables entre elles. À la limite il n'y a que la langue française [emprunt d'une culture autre que béninoise] qui est le seul élément linguistique de convergence. Au delà du français si on doit regarder au plan culturel il faudra regarder les degrés. Même si, au sein de chaque degré, vous*

⁷³³ Conducteur de camion, entretien ménage réalisé à Cotonou le 18 octobre 2010.

⁷³⁴ M.M est ancien ministre, il préside le Commissariat à la Gouvernance concertée. Entretien réalisé à Cotonou le 15 décembre 2007.

⁷³⁵ Fête Bariba, signifiant selon le sens qu'on lui donne « jour de danse » ou « jour de fuite dans des abris » devant l'envahisseur musulman. Voir aussi : Léon Bani Bio-Bigou, *bref aperçu sur les valeurs socioculturelles du peuple baatonu « Bariba »*, Cotonou, mars 1994.

avez des choses qui sont partagées. C'est le cas de l'ensemble Adja-Tado » : G. Le processus d'une identification à un ensemble nommé Bénin n'est donc pas encore réalisé, il est en cours et est bâti sur une tension nourrie par les écarts différentiels. Ce processus se concrétisera dans le rôle important des interactions de rapports construits au quotidien.

« Pour exemple, prenez le projet de construction d'un ministère de l'alphabétisation⁷³⁶ [au Bénin] où il était question de forger l'identité béninoise autour des langues dites majeures pour après les enseigner aux populations. Le constat est là. L'unanimité autour de ces langues ne s'est jamais faite. Quelles langues fallait-il choisir, au détriment de quelles autres. L'échec de ce projet montre la complexité du processus, mais aussi sa réalisation » : S.E.

L'histoire africaine dans son ensemble et celle particulière du Bénin montre que l'identification *« souffre de cette hétérogénéité qui nous poursuit et qui fait de nous des gens appartenant à deux ou plusieurs espaces à la fois. Avec la mondialisation, la situation se complique. Car, au-delà d'une double ou plusieurs identifications au niveau pays, le Béninois d'aujourd'hui est aussi européen, américain. Juste pour dire que ce à quoi s'identifier devient insaisissable » : S.E*
« Même si chacun arrive à dire qui il est, les racines de l'identification ont un fondement de plus en plus aléatoire » : I.

Toutefois, en posant le caractère hétérogène de l'identification par rapport à la problématique de la paix, les déclarations le situent loin du champ belliqueux. L'hétérogénéité culturelle, loin des intentions belliqueuses que certains commentateurs lui prêtent souvent, est une richesse qui concourt à la paix de la société béninoise : *« les gens disent souvent et c'est faux, que c'est parce qu'il y a hétérogénéité – plusieurs ethnies, plusieurs langues chez nous – qu'il y aurait conflit. Elle est plutôt source de richesse » : colonel A.*

Celui-ci prend un exemple provenant de la culture culinaire, l'igname pilé. Plusieurs groupes au Bénin s'identifient à cette culture culinaire. Du nord au sud,

⁷³⁶ Voir aussi Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 118 et aussi Étienne Smith : « faut-il conserver les langues officielles héritées de la colonisation en Afrique ? » (*op. cit.*, pp. 64-65.)

de l'est à l'ouest, vous êtes sûr de rencontrer un restaurant qui propose l'igname pilé ou une famille, une communauté qui en a connaissance. De Parakou à Natitingou en passant par Bohicon, Kétou, Tchaourou, Dassa, Grand-Popo. Si le colonel A. a du mal à situer l'origine du tubercule, le constat pour lui est que « *sa consommation fédère plusieurs espaces au Bénin* » : colonel A.

La dimension *a-belligène* de l'hétérogénéité vient aussi de la circulation de ses contenus au sein de la population. E : « *Au Bénin, il y a un usage moins répandu de nos profils ethno-identitaires. J'ai vécu en Côte d'Ivoire et là-bas ils se désignent par l'ethnie. Avec des stéréotypes. Pour l'ivoirien ce qui importe c'est qui vous êtes (Bété, Mossi) et d'où vous venez (de l'ouest, du nord, du centre). 'Qui vous êtes' et 'd'où vous venez' sont souvent des armes de guerre et d'élimination. Ils obnubilent l'esprit de tolérance et désigne l'ennemi en temps de conflit. Ici au Bénin on ne sent pas cela.* »

Souvent, un réflexe du terroir surgit néanmoins dans l'ancien Dahomey.

Anecdote d'une arrestation de contrôle de police.

« *Le policier me dit après un contrôle des pièces du véhicule : même si vous n'étiez pas à jour je vous aurais laissé partir car vous êtes de Porto Novo.* » : E.

Au Bénin, « *Le plus souvent quand on entend parler d'ethnie ou de différence c'est souvent au niveau du petit peuple et au moment des élections. Il y a parfois au Bénin des réflexes du terroir dans la dynamique d'une référence à l'origine mais qui n'empêche pas le vivre-ensemble* » : S.E. « *Le problème de l'identification au terroir commence énormément par se poser quand on rentre à l'intérieur du pays. Plus on s'éloigne des villes et plus le sentiment d'attachement à l'ethnie est fort. Mais cela n'empêche pas les gens de cohabiter et parfois de créer des liens par le mariage.* » : Madame G.J.⁷³⁷

Témoignage sous forme de récit.

« *C'est à propos du mariage de ma belle-sœur qui est de Djougou ; nous on n'est pas de Djougou - on est de Ouémé à l'est - et on n'est*

pas musulman. Ce qui semble-t-il aurait pu rendre difficile le mariage. Les gens de Djougou sont souvent désignés comme méchants par d'autres gens du nord, mais il n'en est rien. La dot devait être donnée à Djougou. Deux semaines avant on annule le mariage, parce que soit disant on ne s'était pas pris à temps et il y a certains oncles de la famille qui n'était pas disponibles. Au départ on pensait qu'ils nous tournaient le dos parce qu'on n'est pas de chez eux. Mais on a découvert que ce n'était pas un problème de différence et d'origine. Non ! Ce n'était pas parce qu'on n'était pas de Djougou, non, c'était juste parce qu'il y avait un des frères de ma belle-sœur qui ne voulait pas du mariage, pour des raisons personnelles. De plus en plus les cultures et les terroirs se mélangent, faisant reculer les discours 'je suis du nord, tu es du sud'. » : N'Dah⁷³⁸.

La mobilité affective désigne le sentiment d'être de plusieurs terroirs à la fois et de pouvoir les traverser. Cette catégorie joue entre terroirs, rendant ainsi presque optimiste l'identification à celui auquel on appartient. C'est ce que pense Raymond Goudjo. Il appréhende l'identification au groupe socioculturel comme la conscience d'être originaire d'un espace biologique, culturel et historique donné. Une conscience qui fait de soi une richesse pour l'autre, et de l'autre une richesse pour soi. Dans la mobilité entre terroirs, il y a non seulement la rencontre avec d'autres Béninois, mais aussi la possibilité de trouver en l'autre un autre soi. L'identification éviterait ainsi au Bénin, dans une certaine mesure, l'enfermement sur soi parce qu'il s'agit d'une revendication de la différence. Elle deviendrait dès lors une ouverture à autrui⁷³⁹. L'individu béninois serait donc presque menacé de désintégration par la pensée qui tend à évacuer l'identification au terroir dans le projet de développement humain de la nation⁷⁴⁰ moderne.

⁷³⁷ Professeure d'histoire à l'université d'Abomey Calavi. Entretien réalisé à Cotonou le 25 novembre 2007.

⁷³⁸ Commerçant, entretien ménagé réalisé à Parakou, le 19 septembre 2010.

⁷³⁹ Raymond Bernard Goudjo, « Pluralisme politique et Cohésion sociale », Colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique, document inédit, Centre Afrika Obota (CAO Bénin)/Fondation Konrad Adenauer, Parakou, Bohicon, Porto-Novo, du 11 au 15 octobre 2010.

⁷⁴⁰ Émile Ologoudou, Colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique, *op. cit.*

Cette hypothèse reste discutable. Mais Raymond Goudjo insiste sur la part du « je du terroir » de départ dans la perspective du « je commun ou je béninois » pour la paix. Pour lui, plus on se perçoit comme citoyen de son pays, plus grande devrait être sa tendance à manifester son origine et l'originalité de sa participation à l'enrichissement humain de la nation. Dire « je suis du Sud », « je suis du Centre » ou « je suis du Nord » après avoir décliné sa "*béninoité*" ne devrait pas surprendre, mais paraître comme un fait encourageant. De nature la plus simplement intéressée au monde, la personne humaine poursuit le bien commun⁷⁴¹, la paix et son développement humain intégral, uniquement si elle est en même temps agie par cet intérêt pour soi, la reconnaissance d'elle-même comme entité comptable et redevable⁷⁴². Si, dans une certaine mesure, l'identification au terroir compromet quelque peu l'appartenance au projet d'une société béninoise de cohésion, elle ne serait pas en soi un processus belligène qui mettrait en péril la paix. La réalité de l'hétérogénéité rend certes difficile le projet de société. Mais cette difficulté s'accroît à travers le lien étroit établi entre la gouvernance politique et le processus d'identification au terroir. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de la thèse, la gouvernance et le discours politique, surtout en période électorale, influencent fortement le sentiment d'appartenance. Ils sont parfois des facteurs de risque de compromission de la paix.

Le sentiment d'appartenance est un critère fréquent que les individus emploient pour évoquer leur identité. Comment cet état d'esprit se manifeste-t-il dans ce pays ?

2.1.2. Sentiment d'appartenance aux Bénin/béninois et paix (cf. tableau V en annexe n° 4)

L'identité collective d'un groupe est constituée de liens d'appartenance et des valeurs communes. Ils fondent ce qui l'empêche de se désintégrer. Plus ils sont forts et plus le groupe est traversé par un processus pacifié. Le processus se

⁷⁴¹ Raymond Bernard Goudjo, *La liberté en démocratie...*, op. cit., pp. 31-35.

⁷⁴² Raymond Bernard Goudjo, Colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique, op. cit.

renforce davantage quand l'identité collective associe au niveau psychique, la conscience du lien, des valeurs communes. L'existence d'une conscience du lien conduira ainsi le groupe à agir de concert pour se protéger contre toute disparition.

Dans le cas où il arriverait qu'un conflit surgisse, la priorité serait donnée à un règlement pacifique. En se reconnaissant appartenir à un même ensemble, à une même communauté de destin, la remise en cause de la paix devient un risque partagé⁷⁴³. Dès lors, le groupe a plus à gagner en faisant le choix de la préservation de la paix que son rejet. Dans le scénario d'un danger, d'un conflit, le groupe choisira donc d'évoquer, d'exprimer, d'énoncer ce qui lie (référence à la conscience commune), et le sentiment d'appartenir à un ensemble qui ne peut implorer. Le sentiment d'appartenance devient dans la mise à l'épreuve, ce qui unit dans la communauté de destin. Il éveille la conscience à la conservation du groupe.

Le Bénin, à travers son histoire politique, fait figure d'exemple. Sur la base des événements qui ont marqué le pays au début des années 1990, le Bénin a fait le choix de la communauté de destin.

En cette fin d'année 1989, il y avait le feu dans la maison commune. Les flammes avaient fini par envahir d'autres maisons, au Togo, dans l'ex-Zaïre, au Congo, au Niger. Mais les Béninois ont joué sur le sentiment d'appartenance à leur maison commune pour sauver la paix. Ces Béninois s'appelaient Kérékou, Kouandété, Hubert Maga, Adjou Moumouni, (du Nord), Monseigneur de-Souza, Nicéphore Soglo, Robert Dossou, Léopold Dossou, Adrien Hougbédji, Albert Tévoédjrè (du Sud). En se réunissant du 19 au 28 février 1990, les forces vives de la nation ont, à travers la CN, validé l'hypothèse d'une appartenance commune au Bénin. Presque tout le monde se sentait béninois. La CN a ainsi réuni près de cinq cents participants, venant des horizons les plus divers : paysans, travailleurs de tous ordres, cadres de l'administration, partis et sensibilités politiques, associations de

⁷⁴³ Zaki Laïdi, « La mondialisation comme phénoménologie du monde », *Ceras Revue-Projet*, n° 262, juin 2000, URL : <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=2051>, consulté le 06 juin 2011.

développement, organisations non gouvernementales, représentants des cultes⁷⁴⁴. Certains participants étaient de Tounkountouna, de Savalou, d'Avrankou ou de Comè. Ils étaient tous conscients de la nécessité d'écrire une belle page de l'histoire du Bénin⁷⁴⁵. « [Même] les ennemis d'hier se sont retrouvés pour secourir la nation « naufragée ». Les frustrés, les exclus et les mécontents côtoyaient allègrement les bourreaux et les auteurs de leurs souffrances. »⁷⁴⁶

Le Bénin et les Béninois étaient alors comme, « une Nation, un Peuple plongé dans la nuit s'arc-boutait soudain autour d'un même radeau, ou d'une même chaîne, prenant appui sur sa dernière chance de survie, se libérait et sortait rayonnant le visage en larmes et en sang méconnaissable peut-être, mais définitivement vivant. »⁷⁴⁷ Le sentiment d'appartenance au Bénin s'est renforcé car la CN a été une réussite.

Comment ne pas se sentir béninois dès lors que la CN est devenue une « marque déposée », « un label » ? Celui-ci s'est diffusé presque partout en Afrique. De sorte que le Bénin et les Béninois revendiquent encore aujourd'hui cette paternité qui leur est largement reconnue. La CN comme action collective commune au Bénin devient ainsi la mémoire autour de laquelle chaque habitant évoque l'appartenance. Elle est ainsi la belle gerbe de fleurs ensemble amassées⁷⁴⁸ à laquelle il fait référence pour dire le Bénin. La CN consolide le sentiment d'appartenance, tout en renforçant l'identité collective.

« Quand vous croisez n'importe quel Béninois dans la rue et que vous voulez tester son sentiment d'appartenance demandez-lui : « d'où êtes-vous ? » Il vous répondra plus à la question en évoquant son origine, son terroir. Mais essayez de toucher à sa liberté, à ses acquis, à toute chose conquise depuis l'indépendance et qui constitue le Bénin, qui lui permet de s'identifier au Bénin et vous verrez sa réaction⁷⁴⁹ » : Madame G.J.

⁷⁴⁴ Rapport général de la CN, *op. cit.*

⁷⁴⁵ *Ibid.*

⁷⁴⁶ Reckya Madougou, *Mon combat pour la parole. Les défis d'une mobilisation citoyenne pour la promotion de la gouvernance démocratique*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 150.

⁷⁴⁷ Rapport général de la CN, *op. cit.*

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ « *Le béninois peut mourir pour sa liberté [...] Vous pouvez l'affamer, mais ne touchez pas à sa liberté et à son pays* » (Focus group, Hommes, réalisé à Glazoué le 21 septembre 2010).

Lors de nos entretiens, cette affirmation a été vérifiée. L'enquêté indique son groupe socioculturel. Mais cette affirmation première ne fait pas moins de lui un Béninois. Puisqu'il ajoute, entre autres choses, qu'il est béninois si la question de son origine se confond avec celle de sa nationalité, lorsqu'il réside à l'étranger. À Paris, le Béninois répondra rarement qu'il est Fon, Dendi, Yoruba. La conscience d'appartenir au Bénin intègre « un inconscient d'appartenance » quand le Béninois est chez lui ou lorsqu'il n'y a pas de « feu qui menace la maison ». Il lui est alors souvent difficile de mesurer le lien qu'il entretient avec le pays. « *Mais quand son pays est en danger, là on va au charbon, on est prêt à le défendre, à se battre. Prenez l'exemple de l'attaque menée par le mercenaire Bob Denard le 16 janvier 1977. Les gens sont sortis dans la rue avec des coupes-coupes, des haches, pour défendre le pays de l'envahisseur.* » : colonel A. « *Quand la paix du pays est menacée, le Béninois peut aller jusqu'à combattre son propre frère. On oublie dans ce cas qui ont est (Fon, Adja, Dendi ou du Nord, du Sud)* » : F. Pour S.E : « *c'est la conscience qu'a le Béninois d'appartenir à un ensemble qui a amené la chute du gouvernement révolutionnaire. Kérékou en 2006 a voulu essayer de confisquer le pouvoir en changeant la constitution, [il a dû se raviser] il en sait aussi quelque chose car il connaît les Béninois.* »

« *Vous savez, on appartient tous à un terroir de départ. Mais sachez que le sentiment ou ce que ressentent les Béninois vis-à-vis de leur pays dans les moments difficiles [moments de conflit, de crise] est indescriptible, non monnayable.* » : L.R. « *Si jamais il arrivait qu'un président réessaie de faire vivre à ce peuple des douleurs en se maintenant au pouvoir, ce sont ses propres frères □ je veux dire ceux qui sont issus du même terroir que lui □ qui vont le faire partir* » : Moumouni⁷⁵⁰. « *Le président Soglo en 1996 [tout comme Kérékou en 1991] a fait les frais du mépris qu'il avait à l'endroit des autres personnalités de la classe politique, il a voulu confisquer le pouvoir par la force (rires). C'est sans compter sur ses propres frères [de l'ethnie Aïnonvi, Adrien Houngbédji et Albert Tévoédjrè] qui l'ont aidé à partir.* » : Alfa⁷⁵¹

⁷⁵⁰ Journaliste radio à Glazoué, entretien réalisé le 28 septembre 2010.

⁷⁵¹ Chef de culte traditionnel, entretien ménage réalisé à Parakou le 3 octobre 2010.

Toutefois, s'il y a une conscience collective autour de l'idée du Bénin et qui a jusque-là protégé le pays des déflagrations, il n'empêche que ce sentiment n'éclipse celui d'appartenir aussi aux Bénins, c'est-à-dire aux multiples terroirs de ce pays appelé Bénin. La plupart des personnes interrogées le reconnaissent. Tout en affirmant son appartenance au Bénin, I. déclare par exemple : « *je suis béninois. Je me sens d'abord béninois puis après mina ou adja. Quoique que je n'oublie pas que je suis d'Athiémé dans le Mono. Ce n'est pas l'homme du nord qui viendra me faire mon Athiémé, mais moi.* » ; « *Moi je n'appartiens pas à une région, je suis béninois. Non je suis de Porto-Novo certes sans y vivre, mais je suis aussi béninois de Bopa* » : René⁷⁵². Le sentiment d'appartenance aux Bénins émerge généralement quand « *les valeurs de soi qui la composent sont menacées, quand le fon a tendance à éclipser l'adja, le goun ou le dendi. De plus autant le béninois a foi en ce pays, autant sa croyance aux valeurs du terroir est forte.* » : G. Il ne compromet pas en soi la paix. Au contraire la reconnaissance de l'appartenance à une culture ou au terroir est essentielle à l'équilibre total de la personne ; elle n'est pas encore rejet de l'autre, mais affirmation d'une richesse pouvant profiter à tous⁷⁵³.

La conscience d'appartenir au groupe socioculturel de départ forge la solidarité et le lien. Quand elle s'insère dans une dynamique *a-belligène* et apolitique, elle renforce la conscience d'appartenir au Bénin. Elle étend ainsi la solidarité du groupe de départ à l'ensemble Bénin⁷⁵⁴. Pour E., ce phénomène se vérifie déjà à travers le processus de décentralisation. Les Bénins sont devenus des lieux de construction du sentiment d'appartenance au niveau local à travers la prise en charge du développement par les populations elles-mêmes. « *Les conflits qui peuvent survenir entre les acteurs trouvent des réponses pacifiques avant même que les autorités publiques de l'État n'interviennent* » : chef d'arrondissement⁷⁵⁵.

⁷⁵² Transitaire, entretien ménage réalisé à Cotonou le 21 octobre 2010.

⁷⁵³ Raymond Bernard Goudjo, Colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique, *op. cit.*

⁷⁵⁴ Professeur Tingbé Azalou, « Pluralisme politique et Cohésion sociale », Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, document inédit, Centre Afrika Obota (CAO Bénin)/Fondation Konrad Adenauer, Parakou, Bohicon, Porto-Novo, du 11 au 15 octobre 2010.

⁷⁵⁵ Chef d'arrondissement, citation tirée du *focus group* Hommes à Parakou le 6 octobre 2010.

Cumuler de manière apaisée deux identités est une chose. Mais ce phénomène propre à chaque individu, en quoi intervient-il dans la stabilité du pays ?

2.1.3. De la réceptivité de la paix et de la stabilité

La paix, idéal de la stabilité, semble toujours une quête, tout comme la stabilité. Cette dernière peut être une réalité observable via des indicateurs empiriques incontestables. Au contraire, la paix reste processuelle, dépendante de l'état d'esprit des agents sociaux. Cette façon de percevoir les choses s'inscrit dans une dynamique où la paix n'est pas une absence de guerre. La stabilité peut se comprendre comme : « *d'abord l'absence de guerre ou de perturbation et ensuite un certain nombre d'éléments qui rassurent qui créent un environnement où il n'y a pas d'appréhension de menace ou de peur à accomplir son soi ou ses projets* » : C. Un pays peut être stable sans être nécessairement en paix. Le contraire se produit aussi, un pays peut être en paix tout en restant instable : « *Si la stabilité suppose la paix qui en est un préalable, on peut avoir la paix sans la stabilité. L'Italie a la paix tout en étant politiquement très instable.* » : I. La paix serait un cadre idéal de vivre-ensemble.

Pour les populations béninoises, être en paix, c'est ne pas vivre ce qui se passe ailleurs (Côte-d'Ivoire, Mali) ou chez le voisin (Niger, Nigéria). Cette conception évoque davantage la stabilité que la paix elle-même. Toutefois, la réceptivité des deux notions par les acteurs semble désigner un même état, celui où stabilité et paix indiquent l'absence de violence létale. « *La paix et la stabilité sont deux notions semblables. Dans un contexte républicain, elles impliquent la gestion transparente des affaires publiques et collectives* »⁷⁵⁶ Paix et stabilité seraient deux notions dont l'analogie se trouve dans la finalité qu'elle implique – vivre-ensemble – et dont elles se nourrissent pour pouvoir se construire. Sans paix ni stabilité, il serait difficile de prétendre au vivre-ensemble. De même, un espace qui souffre d'un déni de vivre-ensemble ne peut développer une culture de paix.

⁷⁵⁶ Honorable Q., député à l'Assemblée nationale, entretien réalisé le 30 octobre 2010.

La réponse d'un de nos enquêtés évoque la paix : *« dans le contexte où les mécanismes démocratiques stabilisant concourent à l'atteinte de l'objectif du plein épanouissement des populations : santé, éducation, mieux être. Le Bénin actuellement est stable, mais sa pacification se construit au jour le jour ; il suffit d'observer les développements politiques actuels dans le pays⁷⁵⁷. »* : D.

La situation actuelle du Bénin suggère, au regard du « processus démocratique » depuis 1990, la stabilité, bien plus que la paix. Pour parler de paix, la justice doit se renforcer davantage. La corruption ne doit plus priver de nombreuses populations de leurs droits et la tension sociale, parfois palpable, doit baisser. G. : *« Oui le Bénin est un pays stable vu sous l'angle d'absence de guerre. Mais sous l'angle de l'absence de menace, les choses deviennent plus compliquées. En tant que juriste je dirai que certaines imprévisibilités du droit [dans son interprétation et dans son application comme outil de contrôle des relations sociales] intègrent la paix au Bénin dans un processus. On peut se retrouver en prison alors qu'on est innocent. Les gens ont peur de parler parce qu'ils peuvent être isolés dans leur milieu, perdre leur poste, se retrouver du mauvais côté de la justice.»*

« La paix n'est pas seulement l'absence de guerre. C'est la culture de la cohésion, de la justice, de la solidarité qui se renouvelle entre les citoyens d'un même pays. C'est aussi celle du respect de l'autre et de tous les textes qui régissent la nation » : Lucien⁷⁵⁸. En définissant la culture comme l'ensemble des stocks matériels et immatériels (savoir, façon d'être, valeurs) individuel ou collectif qui permet une identification dans le temps et dans l'espace, une définition de la culture de la cohésion dynamique apparaît. Elle vise la pacification non seulement d'un espace, mais à faire des acteurs, des sujets de paix. Elle suppose donc une évolution des stocks de ce qui caractérise l'individu ou le groupe, mais aussi la labilité du processus des perceptions, des représentations et des interactions avec ceux qui lui ressemblent ou ceux qui sont différents de lui.

⁷⁵⁷ L'enquêté fait ici référence au contexte très tendu qui a précédé les élections présidentielle et législative de 2011.

⁷⁵⁸ Chef d'entreprise, entretien ménage réalisé à Parakou le 8 octobre 2010.

« *La paix c'est l'absence d'une manifestation violente des désaccords, des frustrations (c'est une question d'échelle) que recèle toute société. Il y a deux niveaux de paix. Les conflits quelle que soit leur nature ne doivent déboucher sur la violence. Le deuxième niveau est l'absence de degré de tension dégénérative. Il faut arriver à faire l'économie des frustrations. Il faut pouvoir les contenir. La stabilité politique est la définition qui colle au Bénin. La CN a permis la définition de la stabilité dans ce sens. Mais pour les populations le Bénin est un havre de paix* » : E. La pertinence de la déclaration tient une fois encore au double sens que contient l'idée de paix. Le processus de paix signifie que, dans un premier temps, dans un contexte où face à la tension, les acteurs arrivent à désamorcer la situation avant qu'elle ne devienne source de violence réelle. Dans un second temps, le processus donne lieu à un travail d'anticipation qui discerne les frustrations, les corrige ou trouve les moyens de les contenir avant que celles-ci ne muent en tension capable de dégénérer en violence. Le travail de paix dans les deux cas, se situe dans la dynamique d'un processus constructif, dont l'objectif est d'atteindre tous les jours une situation de stabilité permettant le vivre-ensemble puisque, la paix elle, relève d'un effort en perpétuel recommencement. La stabilité serait le résultat visible d'un processus de paix efficace. Celui qui veut la stabilité prépare alors la paix. Celle-ci semblerait être alors le *logos* d'une volonté de vivre avec les autres dans un contexte stable.

Si on revient à la déclaration de notre enquête, la CN est un processus pacifique qui a conduit le Bénin à la stabilité qu'il connaît de nos jours. D'une certaine manière, cela conforte l'hypothèse selon laquelle la construction de la paix a une temporalité infinie au regard même des perturbations pouvant menacer la stabilité. Toute personne qui recherche celle-ci doit travailler à la paix au quotidien. La remise en cause de la stabilité est souvent le signe d'un relâchement des efforts de paix. Comme dit le général K. : « *La stabilité fait partie de la paix. Elle est indispensable à une paix. La stabilité est au départ un produit de la paix mais qui devient après un élément constitutif. La stabilité n'est pas une valeur absolue elle est dynamique. Pour le Bénin le niveau de stabilité évolue depuis 1990. Le niveau de la stabilité s'améliore au fur et à mesure que la paix se consolide. L'idéal c'est*

qu'au final on arrive à une paix et une stabilité maximale. La stabilité au bout devenant un élément générique de la paix. »

La paix « c'est juste disons un contexte propice à un certain nombre de droits ou l'individu se sent en sécurité à tout point de vue : aller et venir et faire tout ce à quoi il aspire. Globalement la paix c'est juste aussi, la résultante des comportements des uns et des autres, qui permet à tous de pouvoir être à l'abri de violence aujourd'hui et demain » : colonel A. C'est aussi une « situation de confiance générale dans l'arène publique, qui donne le sentiment à chacun que sa sécurité est assurée et que sa vie n'est pas en danger. C'est plus un sentiment qu'une question quantitative. Je peux circuler dans mon pays et exprimer ma conviction sans le risque d'être tué. » : S.E « C'est la tolérance entre citoyens. Car, les conflits naissent souvent de l'intolérance de la marginalisation et du refus de l'autre. Ils se nourrissent des différences ou de leur manipulation. Être en paix c'est de pouvoir pratiquer ma religion ma conviction politique sans être inquiété. C'est aussi le respect entre citoyens. » : H.

L.R. : « La paix est un état d'esprit qui vous pousse à agir, en tenant compte de l'autre. Car vous n'êtes pas seul, les autres existent et comptent en dehors de vous. À l'échelle des États : un État qui vit en paix c'est un État qui prend en compte la coopération avec d'autres États. Être en paix, c'est tenir compte de l'autre avec qui je vis. Car, quand j'ai tendance à ne pas tenir compte de l'autre le conflit surgit. »

La paix au Bénin n'est pas considérée comme une quête difficile. Car le Béninois est, semble-t-il, un *homo pacificus*. Cela lui a permis d'échapper depuis son indépendance à la guerre civile. Cette idée est assez répandue dans la conscience collective. Elle traverse les imaginaires. La définition que les populations donnent de la paix amène à la concevoir comme implicitement liée à une certaine « culture de la paix » chez le Béninois⁷⁵⁹. La situation relativement stable du pays par rapport à ses voisins semble conforter cette idée auprès du « citoyen anonyme ». Dès lors le problème de la paix ne se pose pas. Elle est devenue une variable

⁷⁵⁹ Cette façon de voir, de dire que la paix au Bénin a des déterminants culturels, explique sûrement, la réaction suscitée par notre sujet chez certaines « catégories cibles ». Certains des acteurs ne voyaient pas en quoi : « la problématique de la paix se pose au Bénin », surtout quand il a été question de savoir si la paix est menacée au Bénin. Pour beaucoup, une problématique paix/stabilité se pose par exemple en Côte-d'Ivoire, au Togo, au Congo-Kinshasa,... mais pas au Bénin.

implicitement associée à la vie de tous les jours. « *Mi do fifa mè* [nous sommes en paix]. » La paix devient la conscience qu'on les gens de vivre sans heurt. À partir du moment où, il n'y a pas affrontement, « *du moment où on ne tire pas à l'AK-47 dans nos rues* » : Thomas⁷⁶⁰, il y a paix. « *Elle s'inscrit dans la relation avec les autres. On ne peut la définir sans les autres, qui eux aussi pensent la paix comme existant dans la vie de tous les jours. À partir du moment où la vie au quotidien au Bénin permet à tous d'aller et de venir* »⁷⁶¹ ; « *La paix au Bénin porte sur la volonté de chacun d'être avec les autres. Je veux être avec les autres. Dès lors, généralement les symboles de paix et la notion même de paix sont partagés au Bénin et véhiculés par l'imaginaire des gens* » : G. D'une région à une autre du pays, la réception du concept dans son sens local, renvoie au contenu qu'il suggère et, par la même occasion, l'action ou le processus qu'il implique : la pacification. La paix devient ainsi pour la plupart des aires en présence, le sens et l'action qu'elle implique. L'intériorisation de sens influence le rapport qu'on a avec le voisin dans les moments de tension. Dans le processus de signification de la notion, il y a comme une socialisation à un comportement pacifique, que ce soit dans l'espace privé ou public. La pacification tient donc ainsi à la construction cognitive même de la notion et sa formation à travers le langage.

Revenons par exemple sur le contenu sémantique du « *Mi do fifa mè.* » Par ce thème, le Béninois – ou du moins le *Fon* ou encore *l'Adja-Mina* – introduit la dialectique du chaud et du froid. Le froid (*fifa*) ou l'état de fraîcheur s'oppose de façon discursive à l'état de chaleur, le *zozo*. Le processus d'expression de l'état de paix engage ici implicitement un dialogue entre l'eau et le feu, entre ce qui peut brûler et donc faire mal, et ce qui peut éteindre ce feu ou l'apaiser. Une brûlure thermique n'est-elle pas souvent soulagée que par le froid ? Au-delà quand on sépare le *fifa* en deux phonèmes, on accède à une expression d'un *fi* (« ici, qui peut se comprendre aussi dans le sens de « chez nous ») et d'un *fa* (frais, froid). *Fi-fa* exprimerait alors, un « ici chez nous » frais, froid, paisible, par rapport à un ailleurs chaud, où il y a le feu : le *zo*, où il fait chaud. Le *fifa* performatif agira plus

⁷⁶⁰ Commerçant, entretien ménage réalisé à Cotonou le 16 septembre 2010.

⁷⁶¹ *Focus group Hommes* réalisé à Glazoué, *op. cit.*

tard comme une parole mise en action. Ainsi, si « ici est frais », le « nous sommes en paix : *mi do fifa mè* » deviendrait alors redondance, ou mieux, un amplificateur de la teneur et de l'écho que l'imaginaire et la conscience des gens font au désir de paix afin qu'elle existe et perdure. Le *fi-fa* se suffit à lui-même dans la signification de l'état de paix. Le symbole de l'eau comme symbole de fraîcheur et de paix renvoie ici aussi à ce rituel présent dans l'aire Mina (et peut-être aussi dans d'autres) dont nous sommes issus. Il consiste à verser de l'eau au sol, au seuil, au moment où la mariée fait son entrée dans la maison de l'époux. Ou encore, quand le corps d'un défunt est ramené à la maison, juste avant sa mise en terre. Le sens du rituel ici est simple : « que la paix soit avec toi ».

Pour Babamoussa⁷⁶² : « *la paix se définit comme : Alafia⁷⁶³ (la paix, la grâce, la quiétude). Comme la rosée, elle est ce qui apporte au ménage, à la famille au sens large, aux voisins, à l'étranger que l'on accueille chez soi, au pays, la fraîcheur au levé du soleil, jusqu'à son couché. Comme la rosée donne vie à la feuille, elle est source de vie et non de mort* ». L'enquêté résume, à la suite de sa définition, la paix comme un processus qui va du matin au soir et qui traverse la vie de tout homme. Quand on se lève le matin, on aspire juste à la présence dans sa vie de cette « fraîcheur du matin ». Dès lors, « être en paix » signifie bénéficier de cette fraîcheur pour pouvoir mener ses occupations et vivre mieux. En traduisant la paix par *Alafia*, l'acteur social pose le processus de pacification en termes de scénario souhaitable⁷⁶⁴ pour le vivre-ensemble. C'est aussi l'aspiration d'une relation à l'autre envisagée sous l'angle de l'absence de violence létale ; elle est constamment traversée par la fraîcheur. *Alafia* indique un état de paix et ainsi un état de bien-être social pour soi et pour les autres. « *La paix n'étant pas l'absence de guerre, elle doit se comprendre surtout pour les politiciens comme ce qui assure aux populations la quiétude et la possibilité de vivre, même si elles sont pauvres. Le peuple n'a pas souvent de problème car il aspire à la paix dans sa globalité. Le leader politique doit donc incarner la quiétude et la fraîcheur.* » : Babamoussa.

⁷⁶² Transporteur, entretien ménage réalisé à Parakou le 05 octobre 2010.

⁷⁶³ *Alafia* c'est aussi le nom que porte cette divinité connue sur tout le littoral du Golfe de Guinée (Ghana, Togo, Bénin...) qui a le pouvoir de la fécondité et donc de la vie, de la réussite sociale.

⁷⁶⁴ Cf. *Les Études Nationales de Prospectives à Long terme Bénin* 2025.

La définition de la paix renvoie en fait aux termes de réceptivité de la représentation qu'en ont les individus. Ces schèmes sont loin des modèles théoriques évoqués par la recherche fondamentale.

En parlant des meneurs politiques dans la signification de la paix au Bénin, cet enquêté introduit un rapport que l'observateur peut établir ici entre l'offre politique et la pacification. Si ce rapport est souvent évident pour le chercheur, les populations ne l'évoquent qu'implicitement. Comme nous l'avions vu dans certaines des déclarations, l'état de paix s'observe en l'absence de violence substantielle avec le voisin immédiat ou l'étranger entendu comme celui qui n'est pas né là, qui n'est pas d'ici ; l'origine est souvent liée au droit du sol et aussi du sang : *« Ainsi, il arrive qu'au-delà du discours « nous sommes en paix », vous verrez donc les gens vous parler du mal qu'ils ont à trouver du travail ou à se nourrir, des difficultés qu'ils ont à accéder aux droits à la santé et à l'éducation, mais qu'ils n'intègrent pas nécessairement à la paix. »* : G.A⁷⁶⁵. L'individu semble-t-il ignorer que l'offre politique qui influe sa condition sociale peut le pousser à la violence ou lui donner un autre sens à sa perception de la paix ? Ou est-ce simplement de la résignation ? À partir du moment où ma misère me permet de survivre tranquillement, je préfère mourir de faim plutôt qu'égorgé par la lame d'une machette ou sous les balles d'une Kalachnikov. Si l'individu semble critiquer la gestion de la chose publique, dans sa conception de la paix, il intègre peu l'offre politique comme facteur de paix. *« Si [bien sûr] le fait d'entretenir les frustrations au plan économique, social et des libertés peut remettre la paix en cause »* : colonel P. Si évidemment être en paix revient aussi en amont à une offre politique visant la paix. Cette vision implique que l'offre politique a une incidence sur l'ensemble de la société.

Malgré les campagnes publiques menées au Bénin, par des institutions comme le PNUD, pour montrer aux populations que c'est leur droit de prétendre à une offre politique efficace, elles restent comme annihilées. Il se développe dans l'imaginaire collectif la croyance selon laquelle celui qui a réussi, le Béninois en

général et le politique corrompu et vénal en particulier, bénéficie de la grâce divine ou du *dan*. Ce dernier est la figure, représentée par le serpent, qui pourvoit aux richesses ou à la chance. Aussi, « *on aimerait être à sa place, quitte à faire comme lui : é non dou (manger). Toute critique même objective face à une gouvernance politique qui crée des frustrations, et à terme de la violence, est donc perçue comme une forme de jalousie dans l'imaginaire populaire* » : S.E. Vous criez et dénoncez parce que le serpent n'a pas encore pourvu à votre faim ainsi qu'à votre envie d'être avec ceux qui ont la chance. Certains faits semblent donner raison à l'imaginaire populaire. Certaines personnalités, depuis toujours engagées pour une gouvernance et une offre politique efficace et transparente, se sont retrouvées dans un mutisme total dès lors qu'elles ont pénétré la sphère du politique⁷⁶⁶. Quand on observe la situation sociale du Bénin et la tension (résultat de peur et de colère interne), ne faudrait-il pas relativiser la définition que donne le Béninois de la paix ? Car d'un autre côté quand on suit ce que nous dit D. : « *le Béninois quand il dit 'mi do fifa men' [on est en paix, nous sommes en paix] il espère en fait la paix. C'est une sorte de prière qu'il adresse à Dieu, aux dieux et à la nature.* » « *Le Béninois préfère parler de catastrophe pour qu'elle ne vienne pas [il s'agit de la conjurer]* » : Roger Gbégnonvi, professeur de Lettres à l'université d'Abomey Calavi⁷⁶⁷.

C'est donc davantage dans la « *foi* »⁷⁶⁸ en la paix – il faut qu'il y ait la paix ! – que l'observateur trouve une explication à l'existence de celle-ci ; l'incantation fait advenir le souhait. Sa matérialisation tirerait sa légitimité de ce phénomène presque spirituel et non d'une situation réellement identifiée de paix. La paix devient ainsi un objet sacré auquel l'individu béninois croit avec ferveur. En fin de compte, elle devient réelle en tant qu'espoir et objet de croyance. Il y a comme un culte de la paix qui rend même tabou l'utilisation des expressions comme « coups d'État », presque sacrilèges car source de violence. Le Béninois célèbre au jour le

⁷⁶⁵ Secrétaire général de centrale syndicale, entretien réalisé à Cotonou le 30/11/2007.

⁷⁶⁶ C'est souvent le cas de certains professeurs d'université connus pour leurs critiques envers les différents pouvoirs politiques. Nommés ministres, ils ont eu du mal (si ce n'est parfois le silence total) à « parler politique ». Certains étaient devenus purement et simplement des « sophistes ».

⁷⁶⁷ Roger Gbégnonvi, « Non pas la paix mais justice et paix », *Le Quotidien Le PAYS EMERGENT*, [en ligne], <http://www.jolome.com/news>, consulté le 13 Décembre 2010.

⁷⁶⁸ L'intensité et la densité de celle-ci augmentant considérablement comme on le verra (*infra*) quand se présente un contexte défavorable à la paix.

jour la liberté et la démocratie car le propre du peuple béninois consiste à refouler l'idée de la violence. Il se manifeste alors comme de la pudeur à vouloir parler de ces expressions ou même de certaines choses. C'est ce qui explique par exemple le fait que « *le Béninois parlera difficilement de son salaire, de sa femme. D'une manière générale, il est conservateur au sens de certaines valeurs séculaires. La paix fait partie de ses valeurs. Quand il pose ces valeurs, il a souvent tendance à les perpétuer* » : S.E. Mais jusqu'à quand ?

C'est la question qu'analyse le colonel G. : « *Il faut pouvoir faire taire les frustrations du passé pour envisager la paix. Autrement il y a une braise qui couve sous la cendre. Kérékou a laissé une situation explosive et complexe et qui à tout moment peut déboucher sur un désordre sociopolitique.* » Pour lui, le gouvernement actuel (celui de Yayi) gère les contradictions du passé. Si elles sont mal négociées, elles seront des facteurs réels d'embrasement du pays à tout point de vue. « *L'équilibre instable* » se nourrit des rancœurs et des frustrations des gens meurtris du passé. S'ils ne sont pas « *indemnisés, réhabilités* », si on ne leur rend pas justice – comme dans le « *cas du capitaine Michel Aïké* »⁷⁶⁹ ou d'autres victimes de la révolution et de toutes les injustices béninoises – la « *paix relative* » finira par agoniser.

L'analyse du colonel G. prend place dans un contexte de très forte opposition entre Kérékou et lui. Cet entretien a été réalisé en janvier 2008, presque deux ans après le départ de Kérékou. Ce dernier l'avait accusé, à tort ou à raison, de vouloir faire tomber son régime. Le colonel G. avait même été arrêté au cimetière – Kérékou était encore au pouvoir – alors qu'il tentait clandestinement d'assister aux funérailles de sa mère⁷⁷⁰. Aujourd'hui, il est retranché sur un îlot où il nous a accordé cet entretien dans la commune de So-Ava, loin de toute agitation et des polémiques politiciennes comme militaires. Mais il n'a pas caché le rôle actif qu'il

⁷⁶⁹ Sur l'assassinat du capitaine, voir Philippe Akpo, *op. cit.*, pp. 154-159. Il faut toutefois retenir ici que le récit que celui-ci fait de cet assassinat est l'objet de controverse. Elle est menée par le Capitaine Janvier Assogba, ancien ministre de la fonction publique sous la révolution, qui aurait tenté de renverser le pouvoir révolutionnaire (devenu immoral dans l'affaire dite Kovacs en janvier 1975). En janvier 2008, nous avons tenté de rencontrer à plusieurs reprises cet officier, mais en vain après deux rendez-vous manqués.

⁷⁷⁰ Voir : « Moralisation de la vie publique : L'affaire G[...] C[...] donne l'insomnie aux politiciens », *Journal Le Progrès*, du 06/07/2004, sur www.leprogres.info, consulté le 10 juin 2011 ; Wilfrid Hervé Adoun, François Koffi Awoudo, *op. cit.*, p. 160 et p. 172.

joue dans l'ombre comme « *conseiller* » pour que le Bénin ne retombe pas dans les travers de son histoire politique entre 1972 et 1990 et de 1996 à 2006.

En préambule, le colonel G. avait posé une question qui lui semble importante dans toute recherche sur la paix et la stabilité : « *quelles sont les variables immatérielles non perceptibles qui agissent et qui expliquent que certains font le choix de la paix et non celui de la violence ?* » Pour lui, la question de la paix revêt un caractère plus complexe que prévu. La question à se poser, c'est de savoir pourquoi, malgré toutes les conditions réunies pour éviter un conflit, la situation finit toujours par dégénérer en un affrontement. Se pose en premier lieu la problématique d'un facteur irrationnel expliquant tout conflit. D'un autre côté, il convient aussi de se demander comment certaines personnes arrivent à pardonner et à ne pas poursuivre l'option de la violence. Pourquoi, malgré la réunion de toutes les conditions pour entrer en conflit, un individu choisit-il la paix ?

Le colonel G. s'interroge ainsi : « *Comment peut-on expliquer le choix de dialogue avec Faure Gnanssibé par Gilchrist Olympio ? Pourquoi ce dernier n'a-t-il pas choisi de se venger ? Malgré les humiliations, Olympio fils a choisi le dialogue avec le fils de celui qui a tué son père.* »

S'il ne répond pas de manière générale à ces différentes interrogations, il explique néanmoins le comportement d'Olympio fils par l'éducation donnée par ses parents, son parcours dans la vie ou le milieu social dans lequel il a grandi. Pour lui, tout comportement violent est lié à l'histoire du mal ou de la violence. colonel G. : « *L'expérience [la trajectoire des acteurs] joue pour beaucoup dans la question de la paix. Que ce soit de façon individuelle ou collective* » La paix s'analyse seulement au cas par cas, selon chaque pays, chaque espace. La problématique doit être posée sans établir nécessairement de comparaison au risque de faire fausse route. Car il n'y a pas de solution-miracle pour la paix. Au Bénin aujourd'hui, « *l'hypothèse d'une guerre civile n'est pas à écarter totalement. Il suffirait d'un rien pour foutre le feu, chaque société portant en elle les germes d'autodestruction.* » : colonel G.

Pour ce soldat, les éléments de pacification doivent apparaître en premier lieu au niveau microsocial, celui de la famille. Pour poser la problématique de la paix au

Bénin, il convient d'abord de savoir si chaque Béninois est en paix avec lui-même et avec son entourage. La paix ne serait perceptible au « *niveau pays* » qu'au moment où on ressent chez les individus qui composent la société un épanouissement. « *Est-ce que je me sens en paix dans ma propre famille, est-ce que ma famille m'éduque à la paix, afin que je puisse dire : 'je suis en paix dans mon propre pays'*. *Est-ce que le chef de l'État Yayi Boni qui commande le pays, lui qui court dans tous les sens. Est-ce qu'il dort tranquille ?* » : colonel G.

Au cours des précédents développements, l'enquête a mis en évidence le caractère sacré que possède la paix pour la majorité des agents sociaux béninois. Il est donc temps d'examiner le rôle des religions comme facteur stabilisant et pacifiant.

Cette analyse sera conduite à partir des perceptions des individus composant la société béninoise, de préférence à une approche centrée sur le phénomène religieux, considéré comme une « entité objective » autonome. Dans le contexte béninois, il convient de ne pas oublier le caractère pluriel du phénomène religieux tel qu'il est vécu et intériorisé par les gens. C'est pourquoi nous parlerons des religions.

2.2. L'imaginaire collectif marqué par les religions, l'exutoire de la violence létale

Dans l'hypothèse des identités collectives, l'imaginaire et les différentes représentations qui la constituent interviennent comme facteur de paix et de stabilité. La construction d'un imaginaire partagé autour de certaines idées renforce le processus de pacification du Bénin. L'ensemble de ces idées traverse l'imaginaire collectif et intervient dans les moments de tensions en tant que « soupape de sécurité ». Dès lors, le Bénin est d'autant plus en paix que chaque Béninois « croit » que cet imaginaire agit et que les symboles qui la composent sont à l'œuvre.

Au-delà des symboles de partage, évoqués dans le chapitre suivant, existe tout simplement la croyance en ce qu'il y a lien, paix, stabilité. L'idée s'impose que ces

trois facteurs sont l'œuvre de « forces transcendantes » contre lesquelles il faut lutter quand elles sont négatives afin de maintenir la cohésion de l'ensemble. Une autre version consiste à estimer qu'il convient de les assimiler à une « manifestation divine » lorsqu'elles participent à la cohésion du pays.

2.2.1. Dieu, les dieux et la paix au Bénin

Dans la construction de l'imaginaire collectif au Bénin, Dieu et les dieux ont une place très prépondérante. Le religieux imprègne fortement les processus sociopolitiques⁷⁷¹. « Parmi les institutions [du Dahomey], les croyances et les pratiques religieuses occupent la première place »⁷⁷².

Le rapport général de la CN énonce par exemple : « Regardez nos⁷⁷³ structures qui portent des valeurs, nos églises, nos temples, nos mosquées. Ces structures ne sont pas riches, elles n'ont sans doute pas des milliards, mais parce que nous croyons profondément qu'elles sont à notre service, qu'elles rejoignent nos soucis profonds, que sans elles quelque chose d'essentiel en nous serait brisé ou anéanti »⁷⁷⁴ « Faisons aussi appel comme vous l'avez voulu à nos propres forces spirituelles. Je tiens à traduire l'inquiétude de cette assemblée [...] Je tiens à traduire aussi son espérance et sa foi [...] Parce que nous avons cette foi et cette espérance : Dieu de nos Pères, Dieu des innocents, nous te confions ce Peuple que tu as réveillé ; c'est vers Toi qu'il marche, en marchant vers son destin. Dans ce nouvel exode arrête tout bras vengeur, éloigne tout imposteur, retiens tout criminel. »⁷⁷⁵ Le président Boni Yayi dira aussi : « Ayons foi au Seigneur, Dieu le créateur, dans cette œuvre de construction de la Nation béninoise dans la paix, la concorde et la fraternité. »⁷⁷⁶

⁷⁷¹ Maurice A.-Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris : Economica/Présence Africaine, 1981, p. 8.

⁷⁷² Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 135.

⁷⁷³ L'utilisation du « nous, nos, notre » a un caractère très inclusif et est créateur de lien. Comme nous le verrons dans la troisième partie de la thèse pour l'analyse de discours, elle intervient comme un rituel, une grammaire de formation de la communauté, de collectivité.

⁷⁷⁴ Rapport général de la CN, *op. cit.*

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ Voir : le journal Le Matinal, Le défi d'une génération, *Allocution du président de la République son excellence le Docteur Yayi Boni à l'occasion du 20^{ème} anniversaire de la Conférence nationale*, du 18 février 2010.

Il existe une littérature scientifique qui fait état de cette part religieuse dans l'explication des processus sociopolitiques. Si ces derniers parviennent à terme sans effusion de sang, il faut y voir la main de Dieu et des dieux. Pour Cédric Mayrargue⁷⁷⁷ l'aboutissement pacifique de la transition de 1990 est un « miracle » selon les acteurs. Ce prodige divin repose sur l'idée, très répandue dans le pays, que « Dieu aime le Bénin »⁷⁷⁸. Cette pensée trouvera sa matérialisation dans les chansons et les prêches⁷⁷⁹. « 'Dieu aime le Bénin' n'est pas un problème en l'air. C'est réel, c'est très profond, ça vient de la conscience du peuple, les petits gens, ce n'est pas une conviction philosophique, pas une affaire d'intellect. Y'a le peuple qui vit, qui sent, ça vient de là »⁷⁸⁰. Dans la conscience collective, le peuple béninois est un élu de Dieu et des dieux, c'est une aide miraculeuse en des temps difficiles. Pour l'imaginaire collectif, par exemple, le « miracle » de la CN en 1990 est le résultat des prières, mais aussi des différents sacrifices et offrandes de la communauté religieuse à Dieu et aux dieux. Dans la même période, la plupart des pays africains qui ont expérimenté l'option de la CN, le Togo, le Niger, le Congo, l'ancien Zaïre, ont échoué. Ces échecs prouvent aux yeux de bien des habitants du Bénin que les divinités protègent le pays. C'est la preuve que la lecture silencieuse de la Bible et les versets que méditait le feu prélat Isidore de-Souza ont été entendus par Dieu⁷⁸¹. En cette occasion cruciale de l'histoire politique du pays, la violence létale pouvait exploser. Les conflits auraient pu également éclater lors des différentes élections ayant suivi le renouveau démocratique.

Mais il n'y a pas que Dieu qui était invoqué. Les dieux aussi étaient priés. Les prêtres de culte *Vodou*⁷⁸² (dans le sens le plus large du terme) prient pour conjurer le mal de la violence. Au Bénin, dans la communion avec la transcendance pour

⁷⁷⁷ Cédric Mayrargue, « Le religieux et les législatives de mars 1995 au Bénin », in *Politique Africaine*, N° 58, Juin 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>, consulté le 04/06/2010, p. 157.

⁷⁷⁸ Cédric Mayrargue, « Dieu aime le Bénin : La formation d'un imaginaire politico-religieux » in Cédric Mayrargue, Thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 157 et suiv ; voir aussi : Gilles Séraphin, « L'interprétation du crash du Nyong Comme révélateur des tensions politiques et de l'imaginaire », *Politique Africaine*, n° 66 juin 1997, sur : <http://www.politique-africaine.com>, consulté le 12/04/2011, pp. 121-126.

⁷⁷⁹ Cédric Mayrargue, Thèse de Doctorat, *op. cit.*, p. 158.

⁷⁸⁰ Feu Mgr Lucien Agboka, cité par Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 167.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸² Pour un rapport entre le Vodou, le politique et la question de la paix, voir : Karola Elwert-Kretschmer, « Vodou et contrôle social au village », (Trad.), *Politique Africaine*, n° 59 d'octobre 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>, consulté le 28/04/2009, pp. 102-119.

que la paix s'instaure, les religions du Livre n'ont pas le monopole. Pour la paix, la verticalité de la communication se démultiplie vers Dieu, mais aussi vers les dieux. Elle est aussi synchrétique de sorte que Dieu et dieux font corps. Pour les acteurs, il n'y a pas de raison pour que la paix n'advienne pas ou ne soit conservée. Car la communauté de foi est à l'œuvre à travers ce processus qu'opèrent Dieu et dieux, dans la conscience collective. Dans les moments de forte tension ou la menace d'un danger qui précipiterait la communauté de destin dans l'abîme, l'individu parle par exemple « d'union de prières ». Iman, prêtre, pasteur, *hounongan*⁷⁸³, prie pour le pays et communie ensemble pour la paix. Ces divers hommes de religion invoquent alors l'Esprit et les esprits, afin « qu'ils accordent aux uns et aux autres la lumière de la vérité, le sens du bien commun, de l'unité nationale dans la solidarité et la fraternité »⁷⁸⁴ La place du religieux est particulièrement forte dans les imaginaires. L'ex-président Kérékou redorera son blason, terni par 17 ans de marxisme et de « chasse aux sorciers » envers les religions considérées comme l'opium du peuple⁷⁸⁵, lors de son retour au pouvoir en 1996 en l'invoquant.

« Le caméléon » – comme les habitants l'appellent – s'est ainsi mu en pasteur. Il n'hésite plus à citer des extraits bibliques dans ses allocutions⁷⁸⁶. Mais avant Kérékou et juste après les indépendances, les premiers dirigeants ont su jouer avec les prédispositions des Béninois croyants et leur relation avec Dieu, les dieux et les ancêtres pour forger la problématique d'une union stable et pacifique. Maurice-A. Glélé retrace la stratégie de l'U.P.D. (Union Progressiste Dahoméenne). Ce mouvement politique avait obtenu l'adhésion et le soutien des masses populaires par le serment au monument aux morts et le pacte avec les défunts.

Le serment est un acte sacré et les masses trahissent rarement la foi jurée⁷⁸⁷. L'U.P.D. les faisait également communier durant un pique-nique. Celui-ci

⁷⁸³ Chef de culte traditionnel.

⁷⁸⁴ Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 159 ; Roger Gbégnonvi, « Les législatives de mars 1995 », *Politique Africaine*, n° 59 d'octobre 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>, consulté le 28/04/2009, pp. 59-69.

⁷⁸⁵ Richard Banégas, « Mobilisations sociales et opposition sous Kérékou », *Politique Africaine*, n° 59 d'octobre 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>, consulté le 28/04/2009, p. 36.

⁷⁸⁶ Cédric Mayrargue, « "Le caméléon est remonté en haut de l'arbre" : le retour au pouvoir de M. Kérékou au Bénin », *Politique Africaine*, n° 62 de juin 1996, sur : <http://www.politique-africaine.com>, consulté le 02/02/2009, p. 129.

⁷⁸⁷ Lire à ce sujet : Paul Hazoumè, *op. cit.*, qui, à partir d'un *corpus* très fourni montre comment le pacte crée le lien au-delà de la nature même du pacte.

développait cette dimension familiale et de membre à part entière d'une même communauté⁷⁸⁸.

Le dimanche (jour du Seigneur Dieu [*aclounonzangbé*] et aussi *vodouzangbé*, jour du *vodou*) 29 mai 1962, Maga Hubert (prénom chrétien) organise une rencontre avec les *vodougan* (chefs des *vodous*) à Allada en présence du président de la Cour Suprême, le doyen de l'Assemblée Nationale. Il s'agit de célébrer les dieux et obtenir le concours des fétiches et des féticheurs pour juguler l'opposition et obtenir la protection des *Vodou*⁷⁸⁹. Trente ans après, sous le gouvernement de Nicéphore Soglo (1991-1996), la date du 10 janvier est choisie comme jour de fête nationale des religions dites traditionnelles.

La construction d'une conscience collective autour des idées divines (un Dieu monothéiste mais également des dieux variés) intervient dans le processus de pacification. Leur impact s'avère très visible autour de la double dialectique, *celle de la main et de l'œil de Dieu et des dieux*.

*La main invisible*⁷⁹⁰

Celle qui est garante de la paix au Bénin est la main de Dieu et des dieux. S'il arrive que cette main procède d'un déterminisme agissant, c'est celui de la pacification. Pour la conscience collective, elle est la paix et la source « d'amour » pour le Bénin, pays où l'individu sait l'invoquer. L'identification à la main comme référent pacifiant est collectivement partagée.

Contrairement à la « main invisible » d'Adam Smith qui est naturelle, celle-ci est divine et agit ici comme une « prophétie auto-réalisatrice ». Autrement dit, son action est visible seulement à travers la foi que lui confère l'imaginaire collectif. C'est parce que la conscience collective croit qu'elle agit qu'en fin de compte son action pacificatrice devient évidente.

Le peuple béninois serait par sa foi, béni, protégé par la main de Dieu et des dieux. Le Béninois serait par cette protection et la foi en cette protection et donc en Dieu et aux dieux, un peuple pacifique.

⁷⁸⁸ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, pp. 306-307.

⁷⁹⁰ Pierre Moessinger, *op. cit.*, pp. 184-186.

Le particularisme de la paix béninoise serait lié à l'existence de cette main qui protégerait le pays et lui éviterait la guerre civile. Elle maintient la cohésion et le vivre-ensemble. « *Au delà de l'inconscient collectif qui nous pousse parfois à tirer le diable par la queue, il y a une culture de paix qui vient des médiations divines* »⁷⁹¹ « *Si le Bénin est toujours en paix c'est grâce à Dieu et aux mannes de nos ancêtres qui veillent sur ce pays* »⁷⁹² ; « *S'il n'y avait pas la main de Dieu, les événements de mars 1991, auraient pu trouver une issue plus dramatique. Dieu merci aujourd'hui encore on peut vivre avec nos frères du sud qui sont parmi nous ici* »⁷⁹³ Exprimé autrement, les éléments qui permettent au Bénin de vivre en paix ne sont ni matériels, ni réels. C'est un processus cognitif nourri par l'idée de l'existence d'une main, qu'on ne voit pas mais qui n'en demeure pas moins à l'œuvre (Wendt : prophétie auto-réalisatrice *supra*). Le caractère invisible de la main et sa construction dans les imaginaires revêt un aspect sacré.

La sacralisation de la main procède de la nécessité de la distanciation entre ce qui est perceptible et ce qui ne l'est pas. L'énonciation de l'inconnu comme discours religieux répond à la fois à un besoin d'articuler l'équilibre autour de ce qu'on ne peut ou, on ne doit pas toucher : la main, et la paix son œuvre. Cette sacralisation se mesure surtout à l'approche des élections. Tout béninois est alors touché par une « crise de foi » car la paix est un objet sacré. Sa destruction ou sa disparition menacerait l'existence même de l'ensemble. L'appel à la sérénité, à l'unité, à la paix, aux prières dans les Mosquées, les Églises, dans les Couvents de cultes traditionnels ne répond-il pas à cela ? Cette « crise de foi », une épidémie, accentue la conversion de tout un peuple à Dieu et aux dieux : « convertissez-vous et le Bénin vivra »⁷⁹⁴ devient le mot d'ordre insufflé à la conscience collective.

L'œil invisible

Le processus de sacralisation permet de rendre compte également de l'autre dialectique, celle de l'œil qu'on craint car il vous voit partout où vous allez. Il décide de la rédemption et peut punir le crime commis, par exemple avoir tué votre

⁷⁹¹ Honorable Q., *op. cit.*

⁷⁹² *Focus group Femmes*, réalisé à Parakou le 06 octobre 2010.

⁷⁹³ *Focus group, Hommes*, Parakou, *op. cit.*

⁷⁹⁴ Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 158.

frère ou votre voisin. Cet œil redouté agit dans un processus violent ou de guerre civile qui suppose la négation de l'autre, sa non-reconnaissance ou son élimination physique, en un mot tout crime passible du jugement dernier. Cet œil divin pousse à une éthique de vie jugeant la violence comme un objet proscrit. Une conscience collective, traversée par l'idée d'une main qui bénit et qui protège, n'oublie pas que la main de la paix peut être celle qui punira demain. L'œil s'avère l'outil qui veille, qui voit tout et donc qui sait tout. La crainte de l'œil articule aussi le rapport du Béninois au sang. Celui-ci ne peut couler sans que l'œil ne vous juge et ne vous applique la même sanction. colonel A. : « *un peuple de croyants a la crainte de Dieu et n'aime pas la violence ou même la vue du sang. Il faut d'ailleurs y comprendre pourquoi les coups d'États au Bénin ont été non sanglants et n'ont jamais débouché sur une guerre civile* » La crainte de l'œil articule aussi la relation à la vie et à la mort : « Tu ne tueras point »⁷⁹⁵ La crainte de l'œil produit dans la conscience collective la répugnance de la violence létale et son rejet.

De surcroît, l'œil prescrit le respect de la vie humaine⁷⁹⁶. Dans le *gbè* (vie) *to* (père), *gbèto*, l'Homme qui a la vie ou le père de la vie en fon, il y a un bien sacré précieux, que seul le *gbèdoto* (le créateur, le Père de la vie) peut prendre. Donner la mort devient ainsi un « péché » pour le croyant. Il a *doughèsoun* (manger l'un des interdits de la vie). Le fait de manger la vie (donner la mort : l'interdit) revient pour le croyant à contracter une dette qu'il faudra payer.

La crainte du viol de l'interdit et la surveillance de l'œil empêche que la mort ne soit donnée. Sous le regard de l'œil, la main, qui a donné la mort, inflige le châtement au croyant, celui qui a la foi en Dieu et aux dieux. Quel que soit le nom qu'on donne au *gbèdoto* (Dieu, Mawu, Allah), ce processus est intériorisé par les acteurs.

Cette interprétation est également décrite par Michel Izard dans la langue mooré au Burkina-Faso. Si le Dieu suprême (*wende*), dont on sait l'existence et que l'on craint, ne tue pas, l'homme ne peut tuer non plus⁷⁹⁷. La pacification devient ainsi un processus implicitement lié au rapport à la mort et à la vie. Dès lors, la violence

⁷⁹⁵ Le général François Kouyami l'affirmera aux journalistes venus l'interviewer : « Avec tout ce qu'on me faisait subir [son arrestation, sa détention au camp séro kpéra de Parakou et les traumatismes infligés à ses parents] j'aurais fait ce que Dieu a proscrit. « Tu ne tueras point » (*op. cit.*, p. 108.) et « je croyais en Dieu, je crois en Dieu » (*Ibid*, p. 97.)

⁷⁹⁶ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁹⁷ Michel Izard, « à propos de l'identité ethnique », in Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 311.

létale ou la guerre civile qui suppose la présence de la mort sera collectivement perçue comme un interdit lié aussi à la vision eschatologique des choses. « *Il faut comprendre aussi que le Béninois n'aime pas tant la mort que l'idée de la mort elle-même.* »⁷⁹⁸ La mort est une constante dans sa vie. Il suffit juste de voir tous « *les cultes que le Béninois rend à la mort*⁷⁹⁹ *et comment les cérémonies mortuaires sont l'objet de moment de tristesse et d'amertume* » : S.E.

Tout habitant du Bénin a le sentiment d'être regardé par l'œil partout où il va. Tout châtement sera administré par la main de l'œil pour le mal qu'il aura commis envers autrui. Ces deux croyances ont été fortement matérialisées dans le rapport général de la CN. « Je crains Dieu [...] et n'ai point d'autre crainte. »⁸⁰⁰ « Qui ne se souvient de la triste histoire du jeune Abel ? Qui ne se souvient que depuis ce temps, l'Humanité a gardé précieuse en elle la leçon qui fonde notre résurrection : L'ŒIL [...] Caïn [qui a tué Abel] ne dormant pas songeait au pied des monts Ayant levé la tête, au fond des cieux funèbres, vit un œil tout grand ouvert dans les ténèbres Et qui le regardait dans l'ombre fixement [...] Caïn tenta tout [...] L'œil n'avait toujours pas disparu [...] il s'enferma dans une fosse, mais dans l'ombre de son sépulcre, l'œil était là et regardait Caïn »⁸⁰¹ « Nous avons oublié que « Celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires, à qui seul appartient la gloire, la majesté, l'indépendance, est aussi le seul qui se glorifie de faire la loi aux Rois [...] Là encore, l'œil [...] s'est allumé et nous poursuit dans la tombe de nos épreuves »⁸⁰². La crainte de l'œil conduira ainsi tout croyant à être un constructeur de la paix, un *peacemaker*.

Comme a dit feu Mgr Isidore de Souza en citant la Bible, « Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu »⁸⁰³ Dès lors, *Xwe ni fa, xwe na fa, xwefa* (Que la paix soit [sur la maison considérée aussi comme le pays], qu'elle vienne [la maison sera en paix] et qu'elle règne [la maison est en paix])⁸⁰⁴.

⁷⁹⁸ *Focus group, Femmes*, réalisé à Glazoué le 22 septembre 2010.

⁷⁹⁹ Voir aussi : Joël Noret, « Morgues et prise en charge de la mort au Sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines*, [en ligne], n° 176, 2004, mis en ligne le 17 avril 2008, sur : <http://etudesafricaines.revues.org>, consulté le 22 août 2010 ; Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 25-28.

⁸⁰⁰ Rapport général de la CN, *op. cit.*

⁸⁰¹ *Ibid.*

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ Évangile selon Saint Matthieu Chapitre 5, Versets : 9-10.

⁸⁰⁴ Feu Mgr Isidore de-Souza, *identités ethniques et intégration nationale*, *op. cit.*, p. 13.

Quel que soit le niveau auquel le croyant situe sa foi, celui de Dieu ou des dieux, elle agit dans la conscience collective. En outre, la part faite à Dieu (*Mawu*) et aux dieux étaient déjà présente avant le contact avec le colon. Toutefois, le discours élitiste lie souvent le processus pacifique en cours au Bénin à une certaine « culture philosophique française de la paix ». Celle-ci s'est matérialisée très tôt, au Sud-Bénin lors de la mission des prélats.

Dans les oppositions entre le nord-Bénin et sud-Bénin, l'absence de contact avec le colon missionnaire dans la zone septentrionale est avancée dès l'indépendance pour justifier l'agressivité des populations de cette partie du pays. Les Sudistes, convertis plus précocement, seraient alors plus policés, plus doux. Il est vrai que le sud du Bénin a été très rapidement sous l'influence et la pression des missionnaires. Si les missions ont plus tard pénétré l'intérieur du Bénin, elles se sont installées au sud très tôt. Pour preuve, les grandes églises sont construites au sud, comme la cathédrale Notre Dame. Les centres de formations et d'assimilations des valeurs chrétiennes ont été installés au sud, par exemple le Collège Père Aupiais.

Pour le général K., l'ensemble de ces structures ont été « *déterminantes dans l'orientation de la personnalité des peuples du sud, plus enclins à un pacifisme et au respect de la personne humaine qu'on ne dénie pas aux gens du nord, mais dont on fait plus cas au sud, du fait de la colonisation et du rôle des missionnaires. Il faut dire les choses telles qu'elles sont* » : général K.

Nous avons reposé la question au socio-anthropologue S.E : l'effet des missionnaires influencerait-il la tolérance et le caractère du Béninois d'une région à une autre ? Il a répondu qu' « *il faut relativiser cette analyse de la situation car il ne faut pas faire tout de suite des sudistes des pacifistes. Le sud a pratiqué et pratique encore la philosophie de la croix, de la prière, mais on continue à y mettre des voleurs de chaussures sur le bûcher* ».

Ces oppositions touchent également le processus de formation de l'élite intellectuelle. Les premières élites intellectuelles béninoises, sudistes pour la

plupart, ont été à l'école du colon missionnaire. Dans l'affirmation de la part du colon missionnaire dans le processus de pacification au Bénin, M.M dit par exemple « *Les prêtres et les religieux protestants et catholiques ont joué des rôles très importants. Lors de la colonisation, ils ont traversé la plupart des régions du pays pour instruire les individus. Ils ont implanté des écoles, des églises, qui sont de véritables cadres de socialisation pour le vivre-ensemble* » Pour I. : « *l'autre particularité du Bénin est l'usage des valeurs issues de la culture religieuse occidentale à des fins de tolérance.* » Le Béninois est très tolérant parce qu'il y a une part importante de religieux en lui. « *L'effet des religions n'est pas à minimiser* »⁸⁰⁵.

Les schèmes perceptifs impliquant Dieu et ceux évoquant les dieux entrent rarement en conflit. Il existe même une « entente cordiale » entre Dieu et les dieux car le syncrétisme n'est jamais loin au Bénin. Dès lors, la cohabitation pacifique des religions est aussi celle des fidèles croyants. Toutefois, si Dieu et dieux ont sauvé jusque-là le Bénin de la violence létale ou de la guerre civile, pour E. : « *les plus grandes guerres ont été animées par les grandes religions du monde, ce n'est pas la prière qui va nous sauver, mais la lutte contre les injustices.* » Le Bénin n'est pas à l'abri des déflagrations.

D'autres espaces comme le Rwanda, le Burundi ou encore le Libéria, fortement imprégnés de culture religieuse, ont été sévèrement et longtemps touchés par la guerre civile. Pourtant, en 1962, on pouvait lire dans la constitution burundaise : « Dieu, le Roi et le Burundi ». Au Rwanda, il était écrit dans le même document solennel : « L'Assemblée nationale confiante en la toute-puissance de Dieu ». Cette proclamation n'a pas empêché le massacre de femmes et d'enfants qui ce sont réfugiés dans des églises lors du génocide de 1994.

Au Libéria, le préambule de la constitution dispose : « ...Par conséquent, nous, peuple de la communauté du Libéria, en Afrique, reconnaissant avec pieuse gratitude la bonté de Dieu qui nous a accordé les bénédictions de la religion chrétienne... »⁸⁰⁶. Ce pays a néanmoins fait l'amère expérience de la guerre civile

⁸⁰⁵ Honorable Z., député à l'Assemblée nationale, entretien réalisé à Cotonou le 27 octobre 2010.

⁸⁰⁶ Les différentes citations de constitutions sont tirées de Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 47.

au début des années 1990. Dès lors, « *au-delà de notre foi et de nos prières, on doit être vigilant* » : colonel G.

Au Bénin, le sang reste un objet sacré dans l’imaginaire collectif, à ne pas verser ou faire verser. En tant que sacré, articule-t-il un pacte entre Dieu et les dieux d’un côté et l’individu béninois de l’autre ? Ce pacte interdit de prendre toute vie, Dieu les dieux seuls ayant la capacité de le faire. Partant, ce contrat contribuerait à pacifier les rapports.

En cas de tension extrême et de risque d’éclatement de la convention – lorsque se produit le déclenchement du processus létal – la recherche d’un bouc émissaire⁸⁰⁷ à sacrifier à Dieu et aux dieux régule la tension interne et ramène la paix. Dieu et les dieux ne pouvant permettre que le mal advienne – puisqu’il est amour pour le Bénin – il faut le rechercher en dehors du groupe et surtout, lui sacrifier un présent pour que la paix revienne. Seul le sang du « bouc » doit couler. La communion avec les dieux pour la paix se manifeste par le sacrifice des animaux comme bouc émissaire, victimes expiatoires du mal, par substitution à l’homme⁸⁰⁸. Le sang des animaux remplace celui des hommes. C’est le cas des offrandes dans les couvents de culte *vodou* en période électorale par exemple. Le contexte électoral est propice à la violence ; donc, le sang de l’homme peut couler. Dans le rituel des cultes *vodou*, les animaux tués sont posés sur l’autel des dieux pour que la paix subsiste. En revanche, dans la communion avec Dieu, les fidèles chrétiens immolent le christ agneau, symbole qui va conjurer le mal. Avec lui, la violence létale (la mort) est vaincue et s’éloigne du Bénin pour que la paix demeure. Le sacrifice en conjurant le mal devient ainsi le médiateur⁸⁰⁹ du Bénin auprès de Dieu et des dieux.

Dans cette vision, *quid* du mal ? Comment le caractériser ?

⁸⁰⁷ René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris : Librairie Générale Française, 1986.

⁸⁰⁸ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 245.

⁸⁰⁹ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : Hachette Littératures, 2008, pp. 24-25.

2.2.2. « L'anthropologie géographique du mal »⁸¹⁰ et le renforcement des liens internes

Le mal peut se définir comme ce qui peut générer la dislocation du groupe et mettre en péril sa paix intérieure. Il peut être décrit aussi en tant que facteur de la rupture du lien de la communauté. C'est l'ennemi de la cohésion interne. Il est souvent porté par l'homme dont il est la figure. S'il est nommé, il n'est jamais totalement identifié. Demeurant moins tangible, il est beaucoup plus présent dans les imaginaires. Dans ce sens, il est désigné comme symbole menaçant la paix intérieure. La lutte ou les stratégies menées à son encontre prennent une dimension symbolique qui suit des logiques sacrificielles⁸¹¹.

Le sacrifice est ici un processus de dé-légitimation du mal extérieur au groupe et d'élimination de nos propres violences, c'est-à-dire celles du groupe. Le sacrifice du bouc émissaire s'inscrit ainsi dans une forme de violence devenue sacrée⁸¹². Le bouc émissaire est chargé de tous les maux et fautes. Nos propres forfaits sont redirigés vers lui. Dès lors, seul son sacrifice permet le retour au calme, à la paix et à l'unité⁸¹³. Souvent, une chasse aux sorcières visant à éliminer le mal en tant qu'entité matérielle, physique, par exemple un génocide ou une tuerie de masse, n'est pas pour autant déclenchée. Il s'agit plutôt de le conjurer, de ritualiser sa disparition en invoquant l'unité du « nous » contre lui. « *On ne nous divisera pas* ». Dès lors, l'élément maléfique est évoqué verbalement sans pour autant qu'il soit matérialisé. Le pronom personnel indéfini « *on* » et la troisième personne du pluriel « *ils* » sont utilisés pour le nommer sans qu'on puisse dire ce à quoi cela correspond. Ils représentent ici l'immatérialité du mal. Une lecture des chansons populaires béninoises – considérées comme le refrain de la conscience collective – montre que le « *on* » et « *ils* » sont très présents. Ces deux locutions décrivent souvent une certaine grammaire du mal.

⁸¹⁰ Claude Assaba, *op. cit.*, p. 99 et suiv.

⁸¹¹ Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 244-248.

⁸¹² René Girard et al, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Librairie Générale française, 1983, p. 49.

Exemples

- Petite Miguélito : *Yédjanouwé* (ils viennent pour toi, pour te faire du mal, on pense le mal de toi),
- Gibril Sagbohan : *Gbètô... !* (L'Homme ou les hommes... ! Méfie-toi, ils ne t'aiment pas, ils t'envient... !),
- Poly-Rythmo : *Gbètimadjro* (ils vont te faire du mal, ils vont te tuer et diront que c'est la faute au destin, à la vie...),
- Tcheffon-Adjahoui, *Yé to ho tché do* (on parle ils parlent de moi. On médit, ils médisent de moi),
- Alèpéhanwou : *To we wè djolo* (on t'envie, ils t'envient)⁸¹⁴.

Nous nous référons aussi à l'expérience que rapporte Paul Hazoumè dans le *Pacte de sang au Dahomey* : « *Yéja ! Yéja ! Miyimi ! Miyimi* : ils viennent ! Ils viennent ! Sauvez-moi ! Sauvez-moi ! »⁸¹⁵.

Quand le mal ou l'ennemi de la paix intérieure est enfin identifié au sein du groupe, la conscience collective l'absout de toute responsabilité. L'imaginaire le présente comme un objet du mal, voire un objet télécommandé. Le coupable ne peut appartenir au groupe. Il est un ennemi de l'intérieur. Mais comme tel, il n'est qu'un « faux coupable » qui est agi, manipulé, par un vrai coupable. Ce dernier existe en dehors du groupe : « les anciens présidents Ahomadégbé, Apithy, Maga ne pouvaient pas ne pas commettre des erreurs car la main du colon était là. »⁸¹⁶

Comme le décrit Françoise Héritier dans la morale samo, la responsabilité ne peut être imputée à l'individu car il ne peut être coupable. Le « malheur et l'erreur existe », mais ils ne peuvent être la faute de l'individu. Celui-ci ne peut que se tromper car l'erreur de l'individu n'advient qu'à son insu. Même dans les attentats graves à la paix sociale, le groupe sera solidaire de l'individu. Mais si Françoise

⁸¹³ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 245.

⁸¹⁴ L'ensemble des chansons sont consultable sur www.youtube.fr

⁸¹⁵ Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. VII.

⁸¹⁶ « Entretien avec le Professeur Léon Bani Bio Bigou, ancien vice-président de l'Assemblée nationale : la consolidation de l'unité nationale n'est pas encore effective », in *L'Événement Précis*, [en ligne], mis en ligne le 30 juillet 2010, sur <http://levenementprecis.com/?p=3147>, consulté le 4 juin 2011.

Héritier indique une responsabilité collective⁸¹⁷, la conscience collective, au Bénin, la situe à l'extérieur de la collectivité. Il se met en place un processus de déresponsabilisation. Celle-ci a une visée qui serait « *a-stigmatisante*, non ostracique », pour déculpabiliser l'individu, lui enlever tout sentiment de rejet⁸¹⁸ et de mépris malgré son erreur. Pour y parvenir, le moyen reste le même : situer le mal en dehors du groupe. Car de la situation géographique du mal dépend la survie de la communauté de destin. L'anthropologie géographique du mal procède ainsi de la nécessité de renforcer l'intégration, la cohésion et réguler la tension interne.

Les représentations qui alimentent le fait de situer le mal chez autrui jouent un rôle fédérateur. Plus le mal est situé à l'extérieur et mieux le groupe se porte. Par conséquent, moins nos propres conflits deviennent violents ou bien ils manifestent une virulence très atténuée. Nos divisions internes pourraient fragiliser le groupe mais sont moins perceptibles pour autrui, ici devenu l'ennemi, car « nous sommes soudés ». En posant l'extérieur comme force antagoniste, Simmel estime que les liens du groupe se resserrent et son unité se renforce à la fois dans sa conscience et dans son action. Durant cette période, le groupe refoule ses propres antagonistes, sous l'effet d'impulsions unitaires⁸¹⁹.

Il convient parfois de châtier l'ennemi de l'intérieur pour le laver de la possession et le libérer du mal⁸²⁰, afin qu'il puisse réintégrer la communauté de destin. Les peines de mort, prononcées à son encontre sont transformées en détention, puis en amnistie et après en libération par la grâce du président. Le pardon du peuple intervient ici pour justifier ce fait. L'individu béninois dira : « notre frère était comme perdu car influencé par nos ennemis. Mais le voilà de retour à la maison. S'il a agi contre le groupe, ce n'est pas de sa faute. » L'amnistie autorise la communauté à prononcer la réconciliation et le retour du « fils prodigue. » La « brebis égarée » masque par son retour les fissures de la maison commune et consolide l'édifice.

⁸¹⁷ Françoise Héritier, « l'identité Samo », in Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁸¹⁸ « Le besoin collectif de dégager l'individu des risques de culpabilité, permet, en définitive, de rappeler que l'individu appartient à un groupe social » (Claude Assaba, *op. cit.*, p. 99.)

⁸¹⁹ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 115-117.

⁸²⁰ Voir aussi la sociologie culturelle et culturelle présente au Bénin, au Togo. Elle consiste à « laver et purifier de la tête aux pieds en insistant sur les pieds » par l'eau et l'hysope africaine, la femme qui a commis l'acte adultérin. Elle a *da fo gbé* (littéralement « elle a mis le pied au dehors » en dormant avec un autre que son mari).

L'exemple d'Émile Zinsou, Idelphonse Lemon, Adrien Houngbédji est bienvenu. Ils ont été reconnus collaborateurs des comploteurs dans l'attaque des mercenaires le 16 janvier 1977. Ils marqueront leur retour dans un contexte d'une « union fait le Bénin » à la CN en 1990. D'autres comme Sévérin Adjovi ont fait l'expérience de l'exil, car considérés comme des « ennemis de l'intérieur ». Ils feront également leur retour à cette occasion. Le châtimebat et punit l'ennemi de l'intérieur.

Exemple de cas

La stratégie des meneurs politiques du Bénin marxiste a été d'insuffler une dynamique unitaire nationale autour du Parti de la Révolution Populaire du Bénin (PRPB). Pour eux, ce mouvement représentait le « nous ». C'était le parti du peuple et toute atteinte au parti revenait à une atteinte contre le peuple. La légitimité du parti était fondée sur l'existence de forces extérieures hostiles à la révolution. Ces forces avaient pour nom le colonialisme, le capitalisme et l'impérialisme, considérés comme symboles du mal. Pour faire face aux oppositions régionales qui caractérisaient la configuration sociopolitique du Bénin, les meneurs ont développé ce que Bako Arifari appelle : « le processus d'extranéisation de la tension entre régions »⁸²¹. Le mal ne provenait plus des régions ni des antagonismes ethniques, mais de l'ancien colon et de ses velléités de déstabilisation et d'impérialisme international. La source première de l'arriération du pays restait la domination étrangère⁸²².

Les oppositions régionales et les discours xénophobes entre nationaux ont été réinterprétés comme de simples conséquences locales de l'opposition entre le Bénin et un extérieur hostile. Les « ennemis de l'intérieur » c'est-à-dire les tenants d'un discours de fracture de l'unité, seront appelés les « valets locaux de l'impérialisme ». Philippe Akpo dira : « sous le gouvernement militaire révolutionnaire, de nombreuses tentatives de coups d'État [avaient été] orchestrées de l'extérieur. »⁸²³ L'existence d'un mal impérialiste dans le discours des leaders se confirme lors de l'attaque des mercenaires du 16 janvier 1977. « *Le nombre de*

⁸²¹ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 18.

⁸²² Discours-programme du 30 novembre 1972 cité par Nassirou Bako, *Ibid.*

⁸²³ Philippe Akpo, *op. cit.*, p. 159 et suiv.

cadres dans l'armée joue un rôle très important dans la stabilité. Dès lors, le coup de force du 16 janvier 1977 qui visait à renverser le pouvoir de Kérékou, n'était pas basé sur des considérations régionales internes au Bénin. C'était des mercenaires envoyés par les ennemis de la révolution pour déstabiliser le régime marxiste. D'ailleurs, le chef des assaillants ne s'appelait-il pas Bob Denard ? Ce mercenaire français officiait dans les pays du sud pour faire ou défaire des gouvernements par coup d'État. » : colonel P.

En ce dimanche matin du 16 janvier, un groupe de mercenaires dirigé par feu Bob Denard s'apprête à intervenir. L'objectif des mercenaires est de faire tomber le régime révolutionnaire, par « une agression armée impérialiste de reconquête coloniale. » Mais l'appel de Kérékou à toutes les forces du pays a eu raison des putschistes. « Militantes et militants de la révolution populaire du Bénin [...] un groupe de mercenaire à la solde de l'impérialisme international aux abois a déclenché une agression contre le peuple béninois [...] Chaque militante et chaque militant doit se considérer et se comporter comme un soldat au front, engagé dans un combat sacré pour sauver la [P]atrie en danger [...] Nous lançons un appel [P]atriotique et une riposte massive contre les ennemis du peuple »⁸²⁴.

Le rituel de sacrifice ultime est lancé pour sauver le peuple, acculé depuis l'extérieur, cet extérieur porteur du mal sur le territoire béninois. Le gouvernement révolutionnaire est sorti très renforcé de cet évènement. Sa légitimité a augmenté autour d'une union patriotique, symbole de cohésion nationale. Jusqu'à la fin des années 1980, le 16 janvier était célébré comme fête nationale de lutte contre l'impérialisme. Une place publique a été consacrée symbole de l'union des forces internes contre les entités externes maléfiques. Sur la Place des Martyrs, actuelle Place du Souvenir, il était organisé des cérémonies aux morts suivies souvent de dépôt de gerbes et de discours dénonçant le mal.

Dans l'éventualité où cette agression aurait été dirigée par des « ennemis de l'intérieur », c'est-à-dire des militaires béninois qui s'opposeraient directement au

pouvoir révolutionnaire, la logique du discours, fondé sur un extérieur hostile, reste la même. Dans l'affaire Kovacs⁸²⁵, le Capitaine Janvier Assogba, l'un des putschistes de 1972 sera accusé de détournement et de tentative de coup d'État ; il fut désigné comme le suppôt de l'impérialisme. Mais comme dirait Philippe Akpo : « Derrière Kovacs et Janvier Assogba se cachait en réalité le service Français de Documentation, d'Espionnage, le réseau Foccart, afin de contrôler et d'asservir le peuple anciennement colonisé du Dahomey. »

Le Bénin révolutionnaire serait victime d'un complot orchestré par ses ennemis impérialistes. Le pouvoir agressé affirme qu'une agitation d'origine extérieure a été attisée par des émissaires et trublions de l'étranger. Au fond Janvier Assogba et Kovacs ne sont pas coupables, une entité extérieure maléfique leur a seulement monté la tête⁸²⁶. Tout comme la France, le Gabon, le Maroc, ont monté la tête à Émile Zinsou, Idelphonse Lemon, Adrien Houngbédji, dans la tentative du 16 janvier 1977.

L'idée qu'il existe des forces de déstabilisation, officiant en dehors du groupe, prévaut déjà avant la révolution et survit après. Luc Garcia a par exemple montré que face à l'envahisseur français, les populations du Dahomey avaient développé « une opposition solidaire », renforçant les liens entre elles et les rapprochant davantage⁸²⁷. Dans le *corpus* empirique, plusieurs déclarations font état de ce qu'il y a eu un complot ; il y aurait toujours un complot. Ainsi déclare S.A⁸²⁸ : « *Que Dieu donne au nouveau dirigeant la recette de la paix. Mais ce n'est pas facile à cause des forces extérieures.* » Si le Bénin a failli connaître la sécession à la suite du mouvement ATABOR⁸²⁹, c'est la faute de « *l'extérieur et des étrangers qui ne voulaient pas le bien de ce pays.* »

Depuis toujours, au Bénin il n'a existé des oppositions violentes, sauf contre le colonisateur. Le Projet ATABOR, « *était suscité, par des colons, notamment le canadien, le professeur Sabourin qui fournissait même un laboratoire aux cadres*

⁸²⁴ Philippe Akpo, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 124 et suiv.

⁸²⁶ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 665.

⁸²⁷ Luc Garcia, « Les mouvements de résistance au Dahomey », in *Cahiers d'études africaines*, Vol. 10, n° 37, 1970, sur <http://www.persee.fr>, consulté le 26/09/2011, pp. 144-178.

⁸²⁸ Ancien ministre, ancien député, entretien réalisé à Cotonou le 06 janvier 2008.

⁸²⁹ Du nom qu'aurait pris la partie nord du Bénin, si elle était arrivée à faire sécession avec le sud du pays. Ce serait alors un nouvel État ATA (pour le département d'Atakora) et BOR (pour le département de Borgou) ; voir aussi Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 52 ; Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 49.

du nord pour construire de façon scientifique les stéréotypes dont les gens du sud, étaient les auteurs vis-à-vis des gens du nord. » Pour S.A., le professeur voulait pousser les cadres du nord à théoriser les différentes ethnies béninoises. Il s'agit du mécanisme, auparavant observé au Rwanda et au Burundi avec le colon belge et qui a conduit au génocide. Si les royaumes se faisaient la guerre au Dahomey, il faut reconnaître que le « *colon a joué un rôle très important dans l'instrumentalisation des oppositions qui existaient. Le colonisateur utilisait la politique du 'diviser pour régner'* » : S.A.

Pour conclure, la perception sociale et politique de la situation du mal, de l'origine et des ramifications de ce qui peut générer la violence létale, donnent aux chercheurs la possibilité d'isoler les éléments subjectifs de gestion des tensions internes au groupe. Ils représentent en même temps des mécanismes expliquant la ritualisation du processus d'évitement de la violence. Si l'origine de celle-ci et de nos antagonismes n'est pas endogène, il convient de renforcer l'union de l'ensemble pour repousser l'extérieur. Au Bénin, face au conflit sociopolitique, les *habitus* fondés sur la perception anthropo-géographiques du mal deviennent des soupapes de sécurité et de paix. Il ressort de nos différents échanges avec S.E. que dans la perception culturelle du mal aussi bien chez les Gbé (Fon, Adja) que chez les Gùr (Bariba, Dendi), le mal est d'origine extérieure. Il n'est jamais le fait de l'individu. « Aucune mort n'est naturelle ». On meurt toujours « d'une cause surnaturelle et provoquée ». Les Gbé et les Éde (Yoruba) confessent bien que « l'ennemi est en dehors et le meurtrier est dedans » ("*ile l'a ce ni ngbe egnin ekule l'otawa*", en yoruba⁸³⁰), il n'en demeure pas moins que du point de vue spatial, le mal provient d'abord et avant tout de l'extérieur. En conséquence, les *habitus* sont ordonnés afin de préserver le corps social contre toute fissure interne afin d'éviter que l'ennemi en profite.

L'acteur social est potentiellement plus victime qu'auteur. Sa responsabilité est toujours disculpée. Même dans les cas les plus fragrants, il est dit « *agi* » et « *mu* » par des forces occultes et nuisibles. Les fon parlent de *soukpa*, une agitation agressive auto-destructrice. *E do soukpa ni* signifie que la personne est poussée à

s'autodétruire violemment par des procédés occultes : accident, voler, frapper quelqu'un jusqu'à le tuer, violenter les gens, agresser son chef d'entreprise. Cette pulsion ne contient cependant pas nécessairement le geste final suicidaire.

L'expression *é zon hui min* est aussi employée. « Il est passé dans le noir », « dans la nuit ». Autrement dit, il s'est fait invisible, complice ou confondu avec la nuit pour nuire à quelqu'un : l'empoisonner, avoir des relations sexuelles non-consenties, lui injecter un poison ou une drogue, voire l'étrangler. Une autre expression existe : *é gni nou doué*, « on lui a lancé des missiles, envoûté ». L'individu agit donc comme un corps possédé. Il sera ainsi la main armée, victime de la possession.

La transposition de ces perceptions en politique donne une forme de dédramatisation du mal et une déresponsabilisation de l'acteur. L'auteur du mal en politique est par excellence un homme agi par des forces politiques extérieures, néo-colonisatrices et ennemies du Bénin.

Il n'est pas question de s'attaquer au « messenger » qu'est le politique, le syndicaliste, voire les étudiants en effervescence ou l'armée en insurrection. Il s'agit plutôt d'affronter leurs commanditaires réels ou supposés. Au nom de cette logique, les hommes politiques renoncent à s'attaquer entre Béninois, refusent de raidir leurs positions pour ne pas faire plaisir à l'ennemi. Durant ces heures, tout le peuple se « soude les reins » pour éviter le chaos, provoquer un génocide ou une guerre civile dont le bénéficiaire réel ne sera ni du nord ni du sud, ni de l'est ni de l'ouest. « *Les compromissions, les replis des forts devant les faibles, le refus de l'affrontement sont loués et appréciés de plus d'un. Tels furent les cas en 1990 où la droite française trouvait que le Bénin n'était pas mûr pour la démocratie*⁸³¹. *La réussite de la CN est avant tout une victoire sur l'ennemi, la France, le néocolonialiste. Par ailleurs, Le président Soglo acceptera sa défaite en 1996 en*

⁸³⁰ Claude Assaba, *op. cit.*, p. 99.

⁸³¹ L'enquête fait ici référence à l'interview accordée à RFI (Radio France Internationale) le 23 février 1990, par Jacques Chirac en visite en Côte-d'Ivoire. (Voir : René Dumont, cité par Raymond Goudjo, *op. cit.*, p. 9).

*arguant qu'il n'a pas échoué démocratiquement mais qu'il a été victime d'une conspiration internationale*⁸³². » : S.E

« Complot », « ennemi intérieur », ces expressions d'origine guerrière ne doivent pas occulter que cette enquête doctorale porte sur la paix et la stabilité. Existe-t-il des symboles de cet ordre socio-politique apaisé au Bénin ? Dit autrement, les individus identifient-ils de tels « marqueurs sociaux », agissant comme autant de points de repère de ces identités partagées ? Le chapitre 3 répond à ces questions.

⁸³² Sur cette déclaration du président Soglo, voir aussi : Nassirou Bako-Arifari, « La démocratie à Founougo (Borgou) : paysans et « déscolarisés » en compétition pour le pouvoir local », in Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan (Dir.), *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris : Karthala, 1998, p. 56.

3. Des symboles « identitaires » partagés à la relation avec l'altérité

Le Bénin relativement stable est d'autant plus en paix qu'il existe des référents symboliques communs aux « frontières » qui sépareraient les différents groupes présents. En outre, bien que les individus élaborent des représentations différentes d'un même objet, la vie sociale à laquelle participent quotidiennement ces individus, les amène à communiquer entre eux, à s'influencer, à partager des informations. Ces dernières conduisent soit à renforcer le vivre-ensemble, soit à provoquer sa rupture momentanée, mais pas totale. Il existe au surplus des mécanismes d'échange qui renforcent le partage par identification. La suggestion de l'émergence d'un « espace public » – au sein duquel il existerait *a priori* des éléments uniquement substantiels, revendiqués par telle ou telle catégorie, qui conduiraient à une uniformisation du Bénin comme référence du cadre de vie – reste lointaine. L'approche consiste en fait à isoler des variables – quelle que soit leur portée ou leur signification – qui tendent à rendre compte de la paix. Cette démarche pourra être croisée avec les analyses menées jusque-là du cas béninois.

Si l'hypothèse que le Bénin n'est pas un État-nation est retenue, point n'est besoin de chercher à démontrer que ce pays est une entité intégrant une même culture, une même langue nationale. Or, si l'on croit la place réservée à l'Afrique dans les analyses comparées institutionnelles, ne dirait-on pas que la nation de type wébérien rendrait probablement le Bénin plus pacifique et stable, loin d'un désordre sociopolitique et des violences anomiques régnant ailleurs sur le continent africain ? Autrement dit, le Bénin n'obéit pas aux canons wébériens mais demeure stable, pourquoi ? Comment un regroupement assez artificiel de micro-nationalités différentes à l'intérieur de l'État béninois, entièrement à bâtir dans son option unitaire⁸³³, peut-il secréter la paix⁸³⁴ ? L'interrogation est légitime car à

⁸³³ Celle entamée juste après l'indépendance (Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 3.) comme celle envisagée avec le PRPB sous la révolution, ont échouées. L'idée d'un pays unitaire via un parti unique n'est pas une invention du PRPB. Un entretien accordé à l'Agence France Presse par Ahomadégbé, en octobre 1960 à Cotonou, dans un contexte de crise institutionnelle l'opposant aux leaders Maga et Apithy, en témoigne : « ni le tripartisme, ni le bipartisme, ne pourra sortir le Dahomey du marasme actuel. Seul un parti majoritaire représentant valablement le pays pourra prendre, dans les

l'origine les comportements et les échelles de valeurs des populations béninoises étaient fondamentalement différents et parfois contrastés⁸³⁵.

Il semble paradoxal d'aborder la problématique d'un partage de symboles par identification au sein d'un espace où l'unanimité, autour de son caractère et de ses représentations hétérogènes, semble acquise. Pour beaucoup d'objets de réflexion sur les conflits endémiques au sud du Sahara africain, l'absence d'homogénéité (culturelle, historique, ethnique) permet de tirer des conclusions hâtives non moins importantes. Toutefois, certains espaces relativement en paix laissent entrevoir, dans le contexte d'un fond commun tangible effectivement déficitaire, deux éléments clefs : a) la présence de mécanismes de contrôle de la violence sociopolitique et b) une volonté ancrée dans la conscience collective du désir de paix.

S'il n'existe rien de tangible ni de substantiel (une identité) dans laquelle tout le monde se reconnaît, il est loisible de rattacher un processus d'identification à des référents justifiant l'identité collective à un moment donné. Est identifiable également une conscience collective qui devient assez forte pour que la crainte presque panique d'un "esprit" belliqueux suffise à assurer le vivre-ensemble. Ce dernier devient à la fois un désir intériorisé comme tel mais surtout le repère, le point de convergence qui fonde l'agir de chaque individu. Une analyse de la société béninoise et des caractéristiques qu'elle présente semble confirmer cette vision. Pour demeurer relativement en paix, malgré l'actualité sociopolitique violente de certains pays africains, l'individu lui-même contribue à forger cette société. Il est donc simpliste de penser le Béninois uniquement sous le joug des pesanteurs et valeurs sociales. De la même manière, les discours politiques, séparant et divisant, fortement présents en période électorale, n'ont pas toujours une grande emprise sur lui. Il est à la fois un individu agissant sur la dynamique

circonstances que nous traversons, des décisions qui seront acceptées par la majorité du peuple [...] la seule formule qui nous paraisse donc constructive consisterait dans l'union au sein d'un même parti » (*ibid.*, pp. 195-196.) Cette option unitaire a amené Nassirou Bako-Arifari à parler « d'idéologie du consensus et d'union sacrée » (« Démocratie et logiques du terroir au Bénin », *op. cit.*, p. 8.) et de « forcing unitaire ». J-F Bayart évoque l'éthique de l'unité, la nécessité d'un lien entre « stabilité des institutions politiques et unité nationale [conduisant] à la formation de partis uniques civils comme militaire » (*ibid.*, p. 9.)

⁸³⁴ Constantin Somé, *op. cit.*, p. 12.

⁸³⁵ Gaston Agboton, *Culture des peuples du Bénin*, cité par Constantin Somé, *ibid.*

sociopolitique de son pays et le membre de cette société ainsi que de la communauté de base qui l'a vu naître.

3.1. Des symboles collectivement partagés (cf. tableau VI en annexe n° 4)

« *Au Bénin le symbole parle plus que tout...* »⁸³⁶. Il se suffit souvent à lui-même en portant le message articulé⁸³⁷. De son importance pour la conservation du groupe et sa protection contre la destruction dépend sa dimension matérielle et immatérielle. C'est encore plus vrai si l'intérêt de la collectivité converge vers lui⁸³⁸. Dans l'imaginaire du peuple béninois de façon générale, des symboles d'identifications, des repères, existent. Ils sont des marqueurs autour desquels l'unanimité est faite comme créateur de lien ou d'unité retrouvée. Ils sont symboles d'unité, de convergence sociale, auxquels les acteurs font référence pour proclamer l'existence d'un Bénin.

Ces symboles participent souvent d'une représentation collective unanime. Leur importance dans l'imaginaire collectif accentue leur participation au processus de pacification du pays. En leurs noms, la probabilité que les Béninois s'interdisent la violence létale et la disparition du groupe augmente.

Le tableau VI en annexe n° 4 indique la fréquence des symboles – qui seraient partagés – les plus évoqués au cours des entretiens. Certains ont été aussi évoqués lors des *focus group* et sont mentionnés également dans la littérature scientifique spécialisée. Cette liste des symboles n'est pas exhaustive. Le calcul de la fréquence n'a pris en compte que les entretiens individuels. Le dépouillement effectué à partir de ceux-ci est manuel. Il a permis de déterminer les effectifs. Du choix des symboles collectivement partagés, retenus dans le sous-chapitre, dépend leur fréquence. Ceux qui ont une plus grande fréquence font l'objet d'un développement.

Le premier d'entre eux s'impose : il s'agit de la conférence nationale (CN) de 1990.

⁸³⁶ Honorable Q., *op. cit.* ; voir aussi : Paul Hazoumè, *op. cit.*, pp. 95-102., pour les travaux qu'il consacre au *Pacte de sang au Dahomey*, le symbole englobe l'essentiel de l'acte contractuel qui lie les parties au pacte.

⁸³⁷ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 18.

3.1.1. La CN

Une analyse du rapport général de la CN, montre toute sa dimension symbolique, ce qu'elle est devenue *a posteriori* dans la conscience collective. « Et pourtant, voici que soudain tout ce pays dans sa réalité profonde significative se retrouve en états généraux de la Nation. Voici que des hommes et des femmes qui ne se connaissaient peut-être pas dont certains se haïssaient, dont les intérêts s'opposaient, dont les souffrances s'excluaient, se retrouvent pendant des jours et des nuits pour crier ensemble leur espérance. »⁸³⁹

Depuis sa tenue, elle intervient comme moment d'unité, de concrétisation d'une communauté de paix. Quelles que soient les divergences politiques, les différences entre les différents groupes sociaux présents sur le territoire, les oppositions, la CN est partagée. Elle revient dans le discours des acteurs comme un élément fédérateur et de cohésion sociale. Une lecture de l'histoire politique de la période qui a précédé cette Conférence, au niveau du continent africain en général et du Bénin en particulier, permet d'appréhender toute la signification que le peuple béninois accorde à ce symbole.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'idée de CN est inspirée d'une rencontre organisée par le pouvoir révolutionnaire en 1979. Considérée alors comme des « états généraux » des cadres, elle devait conduire à l'établissement d'une séparation entre l'État, le parti unique et l'idéologie ainsi que le rétablissement des libertés publiques⁸⁴⁰. L'objectif de ces états généraux était de répondre à un certain nombre de problèmes, économique, social, institutionnel, du pays. Le non-respect des conclusions de ces rencontres va conduire l'équipe révolutionnaire à se poser la question d'une nouvelle confrontation du même type, devant la tension et le mécontentement animant le pays à partir de 1989⁸⁴¹. À l'initiative de l'ancien président Kérékou et de Maître Robert Dossou⁸⁴², sera convoquée une conférence regroupant l'ensemble des forces vives du Bénin. « Ainsi, la CN, tenue à Cotonou du 19 au 28 février 1990, en redonnant confiance au peuple a permis la

⁸³⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 520.

⁸³⁹ Rapport général de la CN, *op. cit.*

⁸⁴⁰ Voir : Robert Dossou, L'expérience béninoise de la conférence nationale : rapport final introductif n° 1, 1990, [en ligne], sur <http://democratie.francophonie.org/article.php3>, consulté le 06 juin 2011.

⁸⁴¹ Robert Dossou, *op. cit.* ; voir : allocution du président Yayi Boni *op. cit.* ; Richard Banégas, « Action collective et transition politique en Afrique. La conférence nationale du Bénin », *op. cit.*

⁸⁴² Robert Dossou, *op. cit.*

réconciliation nationale et l'avènement d'une ère de Renouveau Démocratique »⁸⁴³. En dehors du processus de sortie de crise sociopolitique et institutionnelle que représente sur le moment la CN, il s'agit de poser « l'institution symbolique » qu'elle est devenue en tant qu' « objet de sens »⁸⁴⁴ pour tous les habitants.

La CN comme symbole politique (Philippe Braud) puise sa force dans la « sédimentation de sens » et « sa capacité virtuelle d'évocation. [Elle] a le pouvoir, dans certaines circonstances, de déclencher de riches associations, [de] réactiver une mémoire [...] faite d'émotions éprouvées »⁸⁴⁵ qui supplante parfois tout « dispositif rationnel de compréhension ». Le Béninois pour lequel elle évoque un sens est durablement frappé par le contenu affectif qu'elle dégage. Son efficacité en tant que symbole politique, se trouve dans ce qu'elle « engendre des gratifications psycho-affectives, [et qu'elle] contribue à exorciser des dangers, à apaiser des angoisses »⁸⁴⁶.

Richard Banegas a introduit l'idée d'une dimension symbolique de la CN. Il évoque le concept de « force particulière » qu'elle confère aux discours développés lors de cet événement. « La lutte pour la gestion des sens » au cours de la conférence intègre les conflits et les tensions agitant les partisans (le peuple en général, les élites) et les opposants (militaires et certains membres du Conseil central révolutionnaire) de la CN. Du débat pour sa définition émerge la notion de « souveraineté de la CN », entendue comme symbole transcendant toutes formes de valeurs normatives ; sa finalité s'impose à tous. De l'adoption de la CN comme symbole absolu découle son caractère sacré. Pour intensifier cette dimension spirituelle, un membre important du clergé catholique, Mgr. Isidore de-Souza⁸⁴⁷, préside les débats. La perception et la représentation des acteurs qui y sont intervenus, mais également celle de bien des Béninois, va bénéficier de ces divers facteurs. Dès lors, ce que représente la CN pour tout habitant aujourd'hui ainsi que

⁸⁴³ Préambule de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990.

⁸⁴⁴ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 88 et suiv.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁴⁷ « Comment évoquer le souvenir de la CN sans associer à cet événement un autre acteur clé, je veux nommer Monseigneur Isidore de Souza, illustre prélat de regrettée mémoire à qui je rends un hommage mérité. Ce digne fils du Bénin et serviteur de Dieu a incarné des valeurs morales, qu'il a inscrites de la plus belle manière par son comportement exemplaire et sa foi inébranlable en Dieu » (*Allocution yayi, op. cit.*)

la place qu'elle occupe dans l'imaginaire de tout un peuple émane du contexte « douloureux »⁸⁴⁸ qui l'a vu naître.

La valeur émotionnelle qui lui est conférée en sort renforcée. Sa dimension symbolique ne s'arrête plus au seuil de cette période brève, du 19 au 28 février 1990. Elle va au-delà en imprimant à l'histoire une présence normative particulière. Tout un chacun l'invoque et l'évoque, chaque fois que le pays se retrouve à la croisée des chemins. La CN est célébrée chaque année. Bien qu'elle ne donne pas lieu aux célébrations au même titre que les fêtes nationales et religieuses du pays, la CN a, pour ses 20 ans, permis aux forces politiques et celles des OSC (Organisations de la Société Civile) de dresser un bilan et de s'interroger sur la trajectoire sociopolitique du Bénin depuis février 1990.

Le discours⁸⁴⁹ du président Boni Yayi est emblématique de cet état d'esprit : « Nous n'avons pas le droit de galvauder cet important héritage qu'est la Conférence des Forces vives de la Nation dont nous célébrons le 20^{ème} anniversaire. [...], notre vaillant peuple marquait d'un sceau indélébile le cours de son histoire. Cet héritage doit être pour tout Béninois, [...], une source intarissable [...] dont la finalité est le renforcement de notre identité nationale. Je réaffirme donc [...], ma foi en un dialogue [...] la recherche permanente du consensus sur les grandes questions nationales dans la concorde et dans un esprit de tolérance, de paix et d'amour. Autrement dit, mon attachement à l'unité nationale, à la paix et à la cohésion sociale est sans faille ; ces valeurs constituent pour moi le socle majeur sur lequel doit se construire notre chère Nation. Je renouvelle mon profond attachement au développement intégral et harmonieux du Bénin dans un esprit de partage. Confiant en l'avenir de notre pays et fort des acquis précieux de la CN de février 1990, je veux lancer solennellement à l'occasion de ce vingtième anniversaire, un appel à un vrai sursaut pour l'unité nationale, [...] pour la fraternité ensemble vécue et ensemble partagée. »

⁸⁴⁸ La menace du recours à la force par les militaires, la tension qui animait les débats : « tout pouvait basculer à n'importe quel moment », situation de crise sociale – cela faisait des mois que les fonctionnaires n'ont pas été payés.

⁸⁴⁹ Allocution de son excellence Yayi Boni, *op. cit.*

La célébration du « culte » que le Béninois rend à la CN expliquerait « *cette forme de sacralisation que nous avons obtenue de la CN et qui fait que nous sommes tous convaincus qu'il faut s'y accrocher et la défendre.* » : G.A. « *Par exemple vous noterez que dès que la problématique de la paix est posée, la notion de CN revient souvent.* »⁸⁵⁰ De ce point de vue il y a comme une identification unanime à la CN. « *Pour le Béninois c'est son patrimoine. Il peut tout sacrifier pour. C'est aussi le cas des éléments issus de la conférence nationale : date, personnalités, l'hôtel où celle-ci s'est tenue [qui sont] élevés au rang de symboles* » : S.A.

En acquérant un « sens », la CN devient le cadre de tout ce qui sera dit sans pour autant que l'on ait la possibilité de revenir dessus ou de l'invalidier⁸⁵¹. Car elle est le produit d'un *consensus national partagé* au cœur même de la tension et des oppositions caractérisées de la fin des années 1980. Le pouvoir politique l'a pensée, les forces vives de la nation et le peuple béninois tout entier ont adhéré.

À l'apparition d'une difficulté au cours du processus, « chacun jetait du lest et faisait concession. » L'intermédiation de Mgr de Souza⁸⁵² a joué un rôle non-négligeable. Dès lors, en tant que symbole fort, « *La CN est le repère permanent que chacun partage et qui invite tout le temps à la réconciliation* »⁸⁵³ ; « *Oui, elle est un symbole partagé qui reste un élément intégrateur. C'est le nouveau pacte social qui a refondé la république. Il est le fondement d'une nouvelle identité, celle qui fédère un peuple meurtri et qui fait oublier, [tout au moins le temps d'un moment difficile (crise, conflit, violence)] les valeurs identitaires attachées à des cultures spécifiques* » : I. Elle « *a scellé les liens entre le peuple béninois. Pour exemple les tortures ont été oubliées, les tortionnaires ont été amnistiés, les victimes réhabilitées – sauf certaines comme le cas Aïké Michel –* » : colonel A. Moins connu à l'étranger que la CN, le symbole de la jarre trouée est pourvu, au sein de la population béninoise, d'une grande popularité.

⁸⁵⁰ Focus group Hommes à Parakou, *op. cit.*

⁸⁵¹ Émile Derlin Zinsou ancien président, cité par Richard Banégas, *op. cit.*

⁸⁵² Robert Dossou, *op. cit.*

⁸⁵³ Honorable D., député à l'Assemblée nationale, entretien du 30 octobre 2010 à Cotonou.

3.1.2. De la jarre trouée

Parmi les symboles fondant l'unité du Bénin, se trouve celui de la jarre trouée⁸⁵⁴. À son origine se trouve le roi Ghézo⁸⁵⁵. Même si selon D. : « *c'est un symbole qui n'est pas propre qu'au Bénin il est un symbole universel.* » Le souverain, en montant sur le trône, a été amené à évincer son prédécesseur. Mais il instaure une paix civile en appelant toutes les forces du royaume à joindre leurs efforts afin de construire un espace symbolique de cohésion uni⁸⁵⁶. Cette aire mentale avait pour but de contrer les comportements conduisant à la division et à l'exclusion⁸⁵⁷.

L'espace couvert par le sens du symbole au départ était limité : « *le symbole est souvent rattaché à l'aire fon* » : G. Toutefois, le caractère universel, comme l'indique D., du symbole et l'importance que la plupart des habitants lui accorde favorise sa « déséthnisation » ; en d'autres mots, il n'est plus le bien de quelques-uns. Le Dahomey puis le Bénin l'ont adopté comme patrimoine culturel signifiant la paix et la cohésion. Dès lors, il est certain de trouver un Béninois, au-delà des clivages d'appartenance de région et de culture, capable de citer la jarre trouée comme symbole du pays. « *La jarre trouée symbole du royaume du Danxomè mais devenu symbole de l'unité au bas Bénin et même dans tout le pays. La jarre trouée est le symbole de l'union.* »⁸⁵⁸ L'interprétation du sens de ce symbole dans les groupes de discussion est ainsi rendue : « *Si tous les fils venaient de leurs doigts boucher la jarre trouée, le pays serait sauvé.* »⁸⁵⁹ Le pays deviendrait comme un récipient⁸⁶⁰ étanche, ne laissant plus couler aucune goutte.

⁸⁵⁴ La jarre trouée symbole de paix est comme le *wampum* de la civilisation amérindienne de l'Amérique du Nord » (Bogumil Jewsiewicki, *op. cit.*, p. 125.) La jarre trouée est porteuse de sens.

⁸⁵⁵ Ghézo est un ancien roi du royaume de *Danxomè*. Il régna de 1818 à 1858. Il est le neuvième ou dixième dans la lignée de ce royaume, selon l'histoire et en référence au fait qu'il a succédé à son prédécesseur Adandozan (1797-1818) via un « coup d'État ». Voir aussi : Anselme Guezo, « Tegbessou et kpengla dans la généalogie des rois du Danxomè : essai d'interprétation de deux clichés courants dans la transmission orale du récit », *Sources orales et Histoire africaine, bilan et perspectives*, Lomé les 24, 25 et 26 mai 2011, [en ligne], sur : <http://sourcesorales.sciencesconf.org>, consulté le 26 juin 2011 ; voir : Maurice-A. Glèlè, *Danxomè, du pouvoir aja à la nation fon*, Paris : Nubia, 1974.

⁸⁵⁶ Paul Hazoumè, *Dogucimi*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1978, pp. 214-215, cité par Kange Ewane « Dogucimi une approche de l'histoire », in Robert Mane, Adrien Huannou (Essais rassemblés et présentés par), *Dogucimi de Paul Hazoumè*, Paris : L'Harmattan, 1987, pp. 52-53.

⁸⁵⁷ Centre d'éducation en bonne gouvernance, en droits et devoirs de la personne/ ONG ALCRER (Association de Lutte Contre le Racisme, l'Ethnocentrisme et le Régionalisme), *Le guide du jeune citoyen modèle pour la culture du civisme et de l'éthique !* Tome 1, République du Bénin, juillet 2007, p. 13.

⁸⁵⁸ Honorable Q., *op. cit.*

⁸⁵⁹ *Focus Group* Hommes à Glazoué, *op. cit.*

⁸⁶⁰ Raymond Goudjo, *op. cit.*, p. 11.

Comme le drapeau ou l'hymne, la jarre trouée à plusieurs endroits structure l'appel à la fondation. Elle donne à chaque Danxoméen, et aujourd'hui à chaque Béninois – quelle que soit sa région ou sa culture – la possibilité de participer à un fond commun. Celui-ci a pour finalité de générer la paix et la stabilité. *« Le symbole de la jarre trouée est l'une des valeurs de convergences de la société béninoise. Ce symbole a été consacré par la CN, il en a d'autres mais celui là est beaucoup plus expressif, mieux que l'hymne national. Le symbole de la jarre trouée va au-delà de son origine culturelle (celle du roi Ghézo). Il a un effet unificateur »* : M.M. En tant que symbole d'unité, elle donne *« une idée de la notion de paix, elle nourrit un idéal pacifique. Elle est une référence à un idéal pour la paix. C'est l'idéal de vivre-ensemble de s'unir autour du même enjeu de paix. Mais elle ne deviendra réellement un outil de paix, que dans la façon dont chacun l'interprète. »* : I.

Cet enquêté à la fin de sa déclaration insiste sur l'interprétation du symbole. Car les politiciens du Nord comme du Sud interprètent la jarre trouée selon leurs intérêts du moment. Le sens qu'ils lui donnent de part et d'autre le transforme en un symbole de paix ou de division, selon les cas. Ce témoin prend d'abord pour exemple l'amplification de la polémique autour de l'origine du symbole d'une part. D'autre part le fait qu'un groupe d'individus se l'arroge comme emblème d'un parti, même un mouvement à la rhétorique unitaire comme le parti d'Union fait la Nation (UN), dans le cadre des présidentielles de 2011.

La déclaration de F. conforme l'inquiétude de l'enquêté précédent. Selon F., *« le symbole de la jarre trouée est partagé par tous les Béninois, même si la polémique autour de lui n'est jamais loin. La question qu'on se pose c'est comment tous les béninois agissent suivant ce symbole et ce que ce symbole implique ? Vous entendez souvent dans le discours de certains politiques (allusion implicite aux leaders politiques regroupés sous la coalition UN): on veut que le pouvoir revienne au sud. »* À côté de l'idée du symbole et en référence au discours politique autour du sens de la jarre trouée, une polémique⁸⁶¹ réduit la portée de ce symbole sur

⁸⁶¹ Wilfried Léonard Houngbédji, « Au mépris de Ghézo, Yayi fait un affront à l'histoire », *La Nouvelle Tribune*, [en ligne], mis en ligne le 23 novembre 2010, sur : <http://lanouvelletribune.info>, consulté le 30 novembre 2010. La rédaction,

l'imaginaire collectif. Si pour le commun des Béninois, la jarre trouée est citée comme patrimoine symbolique, en dehors même de son aire de production, lors des dernières élections, l'apparition d'un sens qui sépare et divise est advenue. Pour certains meneurs politico-religieux⁸⁶² – cités par un de nos enquêtés – soutenant la mouvance yayiste (celle du président Yayi Boni) : *« le symbole de la jarre trouée n'est qu'un symbole de l'ancien oppresseur fon. C'est un mauvais symbole car les doigts n'arriveraient pas à tenir la main collée aux trous très longtemps. Il va arriver un moment où le miel dans la jarre, va couler sur les bras et amener chaque individu à vouloir laper son bras et donc à laisser le trou ouvert. Ils sont en train de se préparer pour attaquer, dans une démarche politico-religieuse, l'UN pour dire que leur symbole est vide de sens. On fait ainsi une interprétation contraire du symbole pour le vider de son sens premier. »*

Il convient de remettre la déclaration de I. dans un contexte préélectoral et *« une lutte entre une opposition regroupée dans l'UN⁸⁶³ qui a choisi la jarre trouée comme symbole de l'alliance et la mouvance⁸⁶⁴ FCBE⁸⁶⁵ avec son représentant le président Yayi soutenu par des leaders religieux protestants. »* : G. Il ne suffit pas donc d'exhiber un symbole comme signe d'unité pour que, par enchantement, ce symbole participe à la cohésion du groupe. La jarre trouée n'est plus ici ni atavique, ni principielle. Dans le processus d'interprétation, c'est dans le sens que lui donnent les acteurs qu'elle sera perçue comme un outil de paix ou de guerre. Car elle est articulée par chacun. Son sens change suivant la façon dont l'acteur l'intègre. L'analyse devient pertinente dans la mesure où l'acteur qui interprète le

« Le point de vue de Komi Koutché sur la polémique de la jarre trouée », La Nouvelle Tribune, [en ligne], mis en ligne le 26 novembre 2010, sur : <http://lanouvelletribune.info>, consulté le 30 novembre 2010.

⁸⁶² L'enquête les a qualifiés lors de l'entretien « d'extrémistes religieux évangéliques ».

⁸⁶³ On retiendra que ce parti regroupait en effet, en majorité, des entités politiques dont les principaux leaders sont originaires du sud du Bénin. On trouve : la RB (Renaissance du Bénin des Soglos), le PRD (Parti du Renouveau Démocratique d'Adrien Houngbédji qui a été le candidat unique de l'opposition), le PSD (Parti Social Démocrate d'Amoussou Bruno). Tous ces leaders sont des dignes fils d'*Aja-Tado* : plus précisément d'Abomey, de Porto-Novo (ou encore de Hogbonou), et le dernier du Mono-Couffo. La réalité du choix d'un symbole lié à l'ancien royaume du *danxomè*, parle pour le politique du Nord Bénin, comme l'articulation d'une opposition des imaginaires Nord-Sud. Même si, pour les leaders du Sud de l'UN, ce choix ne répond qu'au besoin d'unir tous les fils du Bénin sans distinction ; voir aussi : Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 44 ; Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, pp.124-125.

⁸⁶⁴ C'est l'occasion de préciser aussi que cette mouvance n'a pas une couleur politique de la région du nord uniquement. En son sein, cohabitent des leaders tel Candide Azanaï, ancien militant de première heure de la RB, le « parti des gens d'Abomey » et pas seulement. Le président de la RB (Léhady Soglo) a aussi rejoint depuis les rangs de cette mouvance.

⁸⁶⁵ Force Caurie pour un Bénin Emergent.

symbole est politique. Un tel acteur est à même d'utiliser le discours pour « lier » ou « délier ».

Le symbole a donc ici une signification perdant sa naturalité. De sa portée dépendra l'action des individus et l'usage du symbole. Pour l'opposition, réunie autour de l'UN, la jarre trouée est le signe de l'unité de tous les fils du Bénin. Ils interviennent, pour boucher avec leurs doigts, les trous de la jarre afin qu'ensemble le pays soit construit. Pour la mouvance réunie autour du président Yayi, « il va arriver un moment où, les doigts ne pourront plus boucher les trous de la jarre. Ou encore à force de tenir la jarre et sous l'effet de son poids, tous les fils finiront par lâcher prise et alors elle se brisera. »⁸⁶⁶ Si la jarre trouée est un « bien public » probable du Bénin qui donne sens au vivre-ensemble, il appert comme un « déni de sens » pour le politique de cette mouvance FCBE, à partir du moment où il est symbole de l'adversaire politique.

Les interprétations apparaissent non seulement divergentes mais ne soutiendraient en rien celles mettant en avant son caractère unitaire et pacifique. Un symbole qui visiblement signifie la paix en lecture première, peut devenir aussi un outil de division, une « arme de guerre » entre régions.

Toutefois, le caractère « public » du symbole perdure. Le sens que le Béninois lui attribue permet d'avancer l'idée qu'il ne peut être le symbole d'un Sud-Bénin contre un Nord-Bénin. Pour preuve, interrogeant l'histoire, il serait intéressant de voir quelle interprétation aura la jarre trouée pour un sudiste d'Abomey (Houégbadjavi de l'ancien royaume danxomè) par rapport à un sudiste de Porto-Novo (Aïnonvi de l'ancien royaume de hogbonou). Tous deux descendent d'Aja-Tado. Faut-il rappeler en outre qu'au regard de l'histoire politique de la présidentielle de 1996, la RB (Renaissance du Bénin de Soglo) et le PRD (Parti du Renouveau Démocratique) d'Adrien Houngbédji, n'ont toujours pas été UN ? L'actualité politique montre, à la sortie des présidentielles de 2011, la rupture des

⁸⁶⁶ Le président Yayi Boni, cité par Wilfried Léonard Houngbédji, *op. cit* ; Olympe Bhêly-Quenum, « Lettre ouverte : la jarre de M. Thomas Boni Yayi. Hélas ! président de la République du Bénin », Blaise Aplogan, *Babilown*, 09 décembre 2010, [en ligne], sur : http://blaisap.typepad.fr/mon_weblog/2010/12/la-jarre-de-m-thomas-boni-yayi.html#more, consulté le 22/08/2012.

UN⁸⁶⁷ et des autres. Dès lors, une opposition UN *versus* mouvance FCBE autour de la jarre trouée ne perd-elle pas toute sa pertinence? L'observateur devient dubitatif face au processus de « séparation », de « déliaison » qui utiliserait la jarre trouée comme symbole. Si une jarre trouée se brise, ce sera probablement celle des politiciens. En outre, la probabilité sera forte que les débris ne viennent pas rompre le vivre-ensemble ni l'eau éclabousser le symbole. Ce dernier garde tout son sens, reste présent dans les imaginaires comme le symbole d'appel à l'unité nationale.

La CN et la jarre trouée ne constituent pas les seuls symboles importants. D'autres jouent un rôle non-négligeable dans le contexte socio-politique béninois, à des degrés divers.

3.1.3. État des lieux d'autres symboles

Dans ce paragraphe, nous examinerons brièvement d'autres marqueurs sociaux faisant office de symboles, donc vecteurs de ces identités partagées béninoises.

*Du drapeau.*⁸⁶⁸

Entre autres symboles de partage, existe le drapeau national dont l'histoire remonte à l'indépendance. Le drapeau est considéré comme un symbole partagé au Bénin. Il représente à la fois l'identité de l'État indépendant depuis 1960 et en 1990 le symbole d'un renouveau. Il parle à tous les habitants à travers les trois couleurs qui le composent.

« Le vert joue isomorphiquement un rôle thérapeutique parce qu'assimilé au calme, au repos, à la profondeur maternelle, [à la paix] »⁸⁶⁹. « La couleur verte symbolise l'espoir du renouveau, l'espoir du changement et de la postérité »⁸⁷⁰. Le

⁸⁶⁷ Cf. « le communiqué de presse de La Conférence des présidents de l'UN », *Le Matinal*, [en ligne], mis en ligne le 24 juin 2011, sur : <http://www.jolome.com>, consulté le 26 juin 2011 ; Angelo Dossoumou, « Conclave de l'UN à Ouidah : Le constat de la réalité de l'exclusion de la RB », *Fraternité*, [en ligne], mis en ligne le 01 juillet 2011, sur <http://www.fraternite-info.com>, consulté le 02 juillet 2011.

⁸⁶⁸ À propos du drapeau et sa portée symbolique, cf. Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation*, qui le fait correspondre aux « palladiums dont la destruction est un moyen efficace pour frapper une communauté au cœur » (*op. cit.*, p. 519.) Comme il le décrit chez les Anciens Arabes, « la bannière était le symbole d'unité, dont le porteur représentait l'homme le plus distingué de la guerre. Elle était leur Graal, et si elle tombe, c'était la débandade dans les régiments. Car c'est la personne morale même du groupe qui perd son autonomie, son unité » (p. 518.)

⁸⁶⁹ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 250-251.

⁸⁷⁰ *Le guide du jeune citoyen...*, *op. cit.*, p. 9.

vert est comme couleur de la régénération, ce qui donne vie à nouveau. Il était l'espérance du Béninois à l'indépendance et celle qu'il a repris en 1990 à la suite de la CN.

« La couleur rouge évoque le courage de nos aïeux qui ont versé leur sang pour défendre leur liberté, notre liberté »⁸⁷¹ Cette couleur représente l'ensemble des luttes menées contre l'envahisseur à savoir par exemple le colon. Il désigne la force vitale qui a animée la protection du territoire. C'est le symbole de la souveraineté, de la vivacité contre toutes les formes d'oppression. De sa dimension agressive, dépend parfois, le sentiment de l'assurance que désire tout un peuple. La perception de la liberté dans l'imaginaire collective, participerait au désir de paix affecté à certains symboles du Bénin. La recherche de la liberté comme valeur inscrite dans l'une des couleurs de son drapeau se traduit aussi dans les faits. Les Béninois se mettent déjà en ordre de bataille⁸⁷² pour contrer toutes formes d'oppression qui viserait le retour dans l'histoire politique du pays d'un contexte général où la liberté serait à nouveau étouffée.

Au regard des différences expériences douloureuses subies par le peuple, il est unanime : « *plus jamais ça est le mot d'ordre. Nous ne laisserons personne nous reprendre ce que nous avons chèrement acquis : la tranquillité dans ce pays et le fonctionnement progressif des institutions* » : G.A. Vivre en paix nécessite aussi une forme de lutte. Elle n'est pas violente mais demande de donner de la voix pour anticiper les velléités de la classe politique de priver le citoyen de sa liberté. Dans un contexte d'actualité politique, c'est-à-dire les élections, le Béninois serait heurté par le recul de la liberté. Cette évolution serait intolérable. Car, il appert que « *Le Béninois chicane moins quand il s'agit de la corruption que quand sa liberté est menacée. Vous pouvez entendre dire au sujet de la liberté qu'il y a des choses qui ne peuvent être tolérées chez nous. En référence à ce qui se passe ailleurs comme au Togo* » : G.

« Le jaune est le présage d'un avenir meilleur et radieux »⁸⁷³ il complète à la fois le symbole de l'espérance et le courage que chaque habitant déploie pour faire face aux adversités. Symbole de lumière, le jaune possède pour tout Béninois une

⁸⁷¹ *Le guide du jeune citoyen...*, op. cit., p. 10.

⁸⁷² Pour ce qu'on a pu observer dans la période qui a précédé le déroulement de la présidentielle de 2011.

⁸⁷³ *Le guide du jeune citoyen...*, op. cit., p. 10.

dimension religieuse, comme ce qui « annonce » qui « présage ». La douceur de la lumière, la clarté qu'elle inspire, ferait du jaune du drapeau, l'expression « de peuple de paix » présent dans les imaginaires. Toutefois, la couleur jaune « présage » une couleur de « veille et de vigilance ». « *Elle nous prévient contre les dangers, surtout celui du conflit.* » : général K.

L'étendard actuel a été, lors des moments sensibles où le pays était sous tension, facteur de cohésion et un référent majeur. « *Le drapeau du Bénin représente le symbole de notre identité. Chaque couleur de cet emblème évoque les valeurs cardinales qui fondent notre république.* » : I. Pour le colonel A. : « *le drapeau est comme symbole de l'unité* » Pour le général K. : « *Le drapeau est le symbole du courage. Comme le dit si bien notre hymne, le rouge évoque le courage* » Pour cet officier, l'hymne a été composé pour permettre au peuple béninois de rentrer dans l'indépendance. La dynamique de l'hymne entre dans l'histoire même du Bénin pour éduquer les futures générations. Il retrace l'histoire du pays et les rôles des citoyens pendant la colonisation. Le drapeau et l'hymne font donc partie aujourd'hui des symboles auxquels chaque citoyen qui se dit béninois doit s'identifier.

De l'hymne

En définissant l'hymne par son autre synonyme, tiré du lexique musical, l'observateur accorde à ce chant un statut de « sacré verbal » et même donc « chantant ». Nous sommes pourtant très éloignés de la rengaine, de la chansonnette ou de la ritournelle. Il s'agit d'un registre lexical sérieux et non pas léger.

L'hymne articule généralement un récit dont la dimension émotionnelle et affective appelle tous ceux pour qui il a un sens à adopter une tenue, une posture solennelle, lorsqu'il est fredonné ou chanté. Il incarne et doit susciter le respect. Lorsqu'il est sifflé, comme lors du match France-Tunisie du 14 octobre 2008, certains parlent « d'insulte, d'outrage, d'indignation, de faute grave. » Dans le Togo de l'ex-président défunt, Gnassingbé Eyadema, ne pas s'arrêter lorsque l'hymne est interprété pour la levée du drapeau ou ne pas le chanter pouvait vous

valoir des sanctions civiques ou même dans certains cas des fessées au camp militaire. Un jour, alors qu'il rentrait des vacances à Lomé, un diplomate a failli se faire tirer dessus à la frontière Hilla-condji, entre le Bénin et le Togo. Il n'avait pas marqué un arrêt spontané au moment où les militaires chantaient l'hymne togolais à la descente du drapeau. Au-delà du rituel et son caractère cérémoniel, l'hymne est un chant de gloire à un peuple, à une nation.

L'hymne national du Bénin : « Aube Nouvelle »⁸⁷⁴ parle à « l'enfant du Bénin [à qui il demande de se mettre] debout ». « Plus fort dans l'unité, [...] quand partout, souffle un vent de colère et de haine [les enfants du Bénin ont] une âme sereine. [...] tous unis dans un élan fraternel, [ils] partagent l'espoir d'être à jamais heureux ». L'Hymne articule le langage de la cohésion. C'est un langage qui doit conduire chaque enfant béninois à entrevoir la perspective du vivre-ensemble. Il aura un sens seulement dans la façon dont il est chanté. Aussi, l'importance de la combinaison entre l'hymne et la façon dont il est ressenti devient prépondérante. Elle détermine les effets positifs sur les comportements et l'émergence d'une culture de paix. L'hymne béninois accède presque à son statut de cantique en l'honneur d'un pays et d'un peuple, si est rappelé son auteur : l'abbé Gilbert Dagnon⁸⁷⁵.

La polémique autour de la paternité de l'hymne⁸⁷⁶, son élaboration et, partant, son sens semble être sacrifié sur « *l'autel d'une pseudo-opposition entre le nord et le sud* » : E. Cette controverse concerne la conception de cet hymne, attribué à la fois au père Dagnon, fils du sud et à Marcellin Gaba un professeur de lettres, prince Bariba et fils du nord⁸⁷⁷. Alors, le père Dagnon ou Marcellin Gaba ou encore Jean Pliya ? L'hymne est écrit et ce n'est que dans son interprétation et dans sa mise en œuvre qu'il sera possible de le poser comme constituant d'un symbole « des

⁸⁷⁴ *Le guide du jeune citoyen...*, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁸⁷⁵ Un des grands prélats de la vie catholique béninoise. Il est né à Ouidah – la précision est importante, Ouidah est une ville du *Vodu* et des rites sorcellaires - en 1926. Il consacra une grande partie de sa vie à l'exorcisme et la recherche sur la sorcellerie dont-il a fait son combat.

⁸⁷⁶ Cf. Jesdias Likpété, « Polémique autour de la paternité de l'hymne national autour du livre, *L'aube nouvelle : un hymne à la recherche de son auteur* », *Le Municipal*, [en ligne], publié le 23 septembre 2010, sur : <http://lemunicipal.org>, consulté le 25 septembre 2010.

⁸⁷⁷ Jesdias Likpété, *op. cit.*

possibles ». Si les Béninois partagent des valeurs inscrites dans le cantique, si celles-ci apparaissent comme éléments d'unité et de cohésion, il n'en demeure pas moins que l'impact qu'elles ont sur le vivre-ensemble dépend de la valence qu'elles entretiennent avec le sentiment suscité pour chaque acteur.

Ces valeurs ne deviennent importantes dans la construction de la stabilité qu'à partir du moment où le Béninois y aura une implication affective, émotionnelle. Comme le souligne Gafarou⁸⁷⁸ : « *il ne suffit pas de dire 'j'aime mon pays', non, le patriotisme se vérifierait par exemple dans le rapport que le citoyen a avec l'hymne national : est-ce qu'il le respecte ? Les valeurs de fraternité qui demande d'aller au secours de celui qui a des problèmes et qui a faim, ne se vérifiera que dans l'acte de la fraternité. Il en est de même pour les valeurs de solidarité, d'unité, de transparence, et d'équité.* » « L'Aube nouvelle » agit comme un véritable symbole d'unité, très porteur, uniquement dans la façon dont chacun ressentira « la chose qu'il dicte ».

Au-delà du symbole, existe le sentiment du symbole et l'émotion qu'il suscite chez chaque Béninois. Si un symbole vous parle assez pour que vous puissiez vous y reconnaître, alors la probabilité d'une identification devient probable. Celle-ci, dans son rôle de marqueur social, conduira dans une certaine mesure chaque habitant à désirer l'union, au nom d'elle. « L'amour du pays » n'est pas seulement situé dans le symbole qu'on voit ou qui est brandi comme signe d'unité. Il faut aussi que le langage « *qu'il porte parle à tous les fils du pays. Il faut qu'on s'identifie assez à un symbole pour que l'unité de celui-ci fasse unanimité.* » : Euloge⁸⁷⁹.

Le symbole suivant est un peu inattendu aux yeux d'un politiste. Cependant, il ne surprendra pas ceux qui sont attentifs à l'évolution des sports populaires dans les relations sociales, politiques voire internationales.

⁸⁷⁸ Professeur vacataire, entretien ménage réalisé à Parakou le 05 octobre 2010.

⁸⁷⁹ Animateur dans un projet, *focus group* Hommes à Glazoué, *op. cit.*

De l'équipe nationale de football : les Écureuils du Bénin

« Lorsque les Diables rouges ont accédé à la demi-finale du mondial de football en 1986, la RTBF avait montré une voiture parcourant à grands coups de klaxon les rues de Bruxelles et dont les occupants, tous congolais, hurlaient bien fort « on a gagné » en brandissant le drapeau belge. Mais qui était ce « on » ? Ce « on », c'était « nous, les Belges », bien évidemment. Or, probablement les mêmes personnes qui se sentaient belges ce jour-là dans l'euphorie de la victoire auraient-elles récusé le qualificatif dans la plupart des autres circonstances de leur vie. »⁸⁸⁰

« L'équipe nationale de football au Bénin, peut être considérée aujourd'hui comme le symbole de l'unité car elle est multiethnique⁸⁸¹. »⁸⁸² « Au niveau de cette équipe nationale il y a le sens de la concorde et de la solidarité, ce qui s'oppose au régionalisme et au racisme. »⁸⁸³

Il est vrai que « le terrain de football est souvent le seul lieu où le peuple est en phase avec ses dirigeants, lorsque notre équipe nationale se déploie contre une autre équipe nationale »⁸⁸⁴. Le Bénin n'est pas une nation de football connue. Pire, le surnom de son équipe fait rire parfois. Pour ceux qui ont entendu au moins une fois parler des « Écureuils » du Bénin, ce n'est souvent pas pour apprécier le jeu de qualité que pourrait produire tel joueur connu de cette équipe. Les observateurs se posent parfois la question de la pertinence du choix d'un tel surnom : pourquoi les « Écureuils » ? Au Cameroun, il est question des « Lions Indomptables » pour désigner l'équipe nationale ou des « Éléphants » pour la Côte-d'Ivoire.

Il n'en demeure pas moins que, quand les individus parlent de l'équipe nationale de football du Bénin, l'émotion et la ferveur font communier les gens. Ils en oublient les notions de « beau football », de « football de qualité ». Même si vous

⁸⁸⁰ Albrecht Sonntag, « Une passion partagée, des identités ambiguës. Enjeux européens du football contemporain », *Revue Politique européenne*, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info/revue-politique-europenne-2008-3-p-191.htm>, consulté le 14 février 2009.

⁸⁸¹ On retrouve en effet dans l'équipe nationale de football des : Stéphane Sessègnon, Chitou Rachad, Seïdath Tchomogo, Yoan Djidonou, Valère Amoussou, Mouritala Ogoubiyi, Romuald Bocco... des noms qui évoquent presque toutes les aires du Bénin.

⁸⁸² *Focus group* Hommes à Parakou, *op. cit.*

⁸⁸³ *Focus group* Hommes à Glazoué, *op. cit.*

⁸⁸⁴ Agnès Adjou-Moumouni, Colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique, *op. cit.*

voyez les supporters quitter parfois le stade de l'Amitié⁸⁸⁵, la tête baissée, chacun critiquant l'équipe après une défaite, vous les verrez aussi nombreux à la prochaine rencontre. Il s'agit d'une sorte de « fidélisation émotionnelle » qui transcende la rationalité de l'adhésion à un « football de qualité ». En d'autres termes, la couleur du maillot importe plus, pour les habitants du pays, que la beauté et l'efficacité du jeu déployé par les joueurs. Après certains matchs, vous entendrez des Béninois dire : « ils ont fait ce qu'ils ont pu » ou encore « ils sont tombés les armes à la main » face à des équipes comme le Nigéria et la Côte-d'Ivoire lors la CAN⁸⁸⁶ 2008.

Pour bien des Béninois, « *l'équipe nationale de football est notre fierté quand elle gagne et notre honte quand elle perd. Et c'est ça qui permet de dire que c'est notre équipe* [Rires]... »⁸⁸⁷ Pour ce témoin, le surnom importe peu. « Écureuils » ou pas, c'est l'équipe nationale et cela confère aux onze joueurs, la possibilité de faire oublier le temps d'un match, les « *soucis, la pauvreté,* » : I. « Plus de classes ni sexes, plus de riches ni pauvres, plus d'universitaires ni recalés du primaire, ni couleur de peau, le patriotisme ludique se porte au secours [de la cohésion nationale] »⁸⁸⁸. Le Béninois « comptera sur [ses Écureuils] pour venir à bout des « Lions » ou à tout le moins [un jour], bien digérer le coq, cocorico compris »⁸⁸⁹ Le football « devient, une passion, et pour beaucoup, un sentiment communautaire particulier. Une institution culturelle qui façonne et renforce tout autour d'une même identité : nationale »⁸⁹⁰. Il devient ce qui intègre chacun, aussi différent qu'il soit lors de la communion du moment.

Les éliminatoires pour la Coupe d'Afrique des Nations (CAN) de l'année 2004 allaient voir une première participation des « Écureuils » à une phase finale de

⁸⁸⁵ Stade le plus connu du pays et qui accueille en majorité les rencontres de l'équipe nationale, le Stade de l'Amitié se situe à l'entrée de la ville de Cotonou, quand vous venez de Lomé au Togo où du Nord du Bénin.

⁸⁸⁶ Coupe d'Afrique des Nations. Il s'agit de la grande compétition continentale, confrontant les équipes nationales. Elle a lieu tous les deux ans, au mois de janvier. Et depuis 2013, tous les trois ans.

⁸⁸⁷ Chef d'arrondissement de Sokponta, entretien réalisé à Glazoué le 28 septembre 2010.

⁸⁸⁸ *Ivresse, football et identité*, sur : <http://www.profbob.com/identite/football>, consulté le 29 juin 2011 ; Philippe Braud, *op. cit.*, p. 243.

⁸⁸⁹ *Ivresse, football et identité, op. cit.*

⁸⁹⁰ Holger Kozminski, Annika Kropf, Andreas Roessner Ulrich Pfeil, « Colloque : Football et identité en France et en Allemagne » (Trad.), *CIRAC Forum : Colloques*, n° 71/2006, Paris les 27 et 28 avril 2006, [en ligne], sur http://www.cirac.u-cergy.fr/cirac_forum/identite_et_football, consulté le 30 juin 2011.

cette fameuse compétition continentale. Les Béninois, au-delà du régionalisme et du tribalisme⁸⁹¹, célèbrent l'entrée de leur équipe, voire leur patrimoine footballistique global, dans l'histoire du football africain. Dans ces matchs qualificatifs à l'enjeu sportif primordial (se qualifier pour la première fois en phase finale), l'équipe béninoise bat 3-0 le Soudan et 4-0 la Tanzanie. Le football articule ainsi la « béquille identitaire »⁸⁹² sur lequel repose l'espoir de tout un peuple d'avoir une visibilité. Mais le phénomène ne se résume pas à cette aspiration d'une popularité internationale par le sport.

Le football au Bénin (comme ailleurs), c'est aussi une pratique sociale largement partagée, sur le plan des liens affectifs et horizontaux. Il déclenche la manifestation d'une appartenance collective massive⁸⁹³ sans pour autant déboucher sur le déni de la nation footballistique d'en face, ni des sentiments d'agressivité. Il permet ainsi de vivre son appartenance nationale et le besoin social d'exprimer celle-ci sur un mode distancié, ironique⁸⁹⁴ dédramatisé, presque débarrassé d'un contenu violent qui la caractérise parfois⁸⁹⁵.

L'expression de l'appartenance agit comme une soupape de tension. Elle conduit les individus à extérioriser autrement un sentiment qui peut conduire à la mort d'autrui. Le football « police » alors l'adhésion au groupe, sans pour autant supposer la fin de ceux qui y sont extérieurs. Joueurs et supporters, en exprimant les couleurs d'un étendard, entreront dans un processus. Ce sport fédère, selon le vocabulaire des publicitaires, le groupe social sans nier l'altérité extérieure, tout en se confrontant à elle.

Sa limite, indéfinie car émotionnellement constante, pousse certains aux pleurs de joie en cas de victoire ou de douleur en cas de défaite. Le supporter qui se

⁸⁹¹ *Iyresse, football et identité, op. cit.*

⁸⁹² Albrecht Sonntag, *op. cit.*

⁸⁹³ *Ibid.* ; voir aussi : Pascal Moliner, « Pourquoi tant de violences parmi les supporters d'équipe de football », *Société Française de Psychologie*, [en ligne], sur : www.sfpsy.org, consulté le 14 février 2010 ; Fidel Molina Luque, « Le Profil sociologique des amateurs de football. Adhésions identitaires et fidélisation », (Trad.), *STAPS*, 2002, 57, 69-84, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info/revue-staps-2002.pdf>, consulté le 17 avril 2009.

⁸⁹⁴ Albrecht Sonntag, *ibid.*

⁸⁹⁵ Voir : Norbert Elias, Eric Dunning, *Sport et civilisation : La violence maîtrisée*, (Trad.), Paris : Fayard, 1994.

suicide⁸⁹⁶ ou celui qui se jette dans la Seine, après la victoire de la France en coupe du monde en 1998, n'ont ici pas de mots pour dire ce qui leur arrive. Il est source « d'adhésion émotionnelle » comme le confirme les échanges d'un des *focus group*⁸⁹⁷ : « *L'équipe nationale de football fait communier les gens dans une sorte de frénésie naturelle.* »

Quand les gens regarde l'équipe jouer, ils ne se posent pas la question de savoir si tel joueur est du nord, du sud, du centre, non, ils sont comme en transe, ils poussent leur équipe à la victoire. » Mais aussi « *Il fallait voir quand le Bénin s'est qualifié pour la première fois à la CAN 2004, l'état dans lequel les gens se trouvaient dans le pays pour comprendre l'attachement qu'ils ont pour leur pays.* »⁸⁹⁸ Par ailleurs, « *au-delà des querelles politiques, on a vu des membres de l'opposition et de la mouvance se congratuler au stade de l'Amitié, se donner des accolades. C'est dans ces moments que vous ressentez le pays comme communauté. La chanson « Allez les Écureuils » est considérée comme le deuxième hymne du pays tellement elle était chantée par tous et faisait vibrer tout le monde* » : G.J

Conclusion

Si « le facteur dont l'idée se présente le plus immédiatement à l'esprit pour rendre compte de la continuité des êtres collectifs, c'est la permanence du sol sur lequel ils vivent »⁸⁹⁹, il serait important de savoir la place qu'il (le sol) occupe à la fois dans les imaginaires et la réalité béninoise. Le Bénin en tant qu'espace, imprime-t-il un lien affectif territorialisé et continu ?

À la question « existent-ils des éléments de partage auxquels s'identifie tous les béninois ? », nous avons remarqué que durant toute la durée de l'enquête de

⁸⁹⁶ *Ivresse, football et identité, op. cit.*

⁸⁹⁷ *Focus group Homme à Parakou, op. cit.*

⁸⁹⁸ *Journaliste Radio à Glazoué, op. cit.*

⁸⁹⁹ Georg Simmel, *op. cit.* p. 175. Le sol comme bien symbolique inscrit au patrimoine du groupe interviendrait comme « mainmorte ». C'est-à-dire un « bien éternel, impersonnel, inaliénable, servant de lieu de ralliement de tous ceux qui y vivent. Il est symbole de l'unité collective et de sa conservation, [ce qui appelle] à sa protection contre la destruction » (*ibid.*, p.181). Le fond commun que lui confère son caractère impersonnel, reflète alors l'immatérialité même du fait qu'il est partagé. De nouveaux espaces peuvent contribuer à son extension, mais personne ne peut en soustraire une partie. D'où sa force face au temps qui passe, à la « fluctuation qui peut survenir dans des personnes comme dans les choses » (*ibid.*, p. 182.)

terrain, le territoire comme symbole identitaire et de partage n'a pas été évoqué⁹⁰⁰. Sans vouloir tirer de conclusion hâtive, cela confirmerait-il un refoulement d'un espace qui fédérerait les hétérogénéités ? Un espace qu'on appellerait national ?

Le Béninois sait qu'il se trouve sur un territoire, mais cela ne suffit pas à dire qu'il va au-delà de celui qu'il occupe ou que son groupe socioculturel occupe. Les juristes⁹⁰¹ qui ont échangé avec nous nuancent l'attachement et l'affect au « territoire Bénin ». Comme élément existant, il serait partagé parce qu'« on » est tous dessus. Une telle opinion diminue ou minore la dimension identitaire.

La question qui nous intéresse ici est la suivante : Peut-on s'identifier à un espace géographique qui au plan historique interdit un attachement cognitivo-affectif avec un héritage dont on ne peut répondre de la paternité ? Les limites politiques, administratives et juridiques du Bénin sont et restent coloniales. La naissance de l'État béninois et l'accession à la souveraineté n'ayant conféré à l'espace que le Bénin occupe, une intégrité seulement relative, au regard des contentieux territoriaux qui ont toujours opposé, par exemple, le Bénin et le Niger⁹⁰². Le Bénin tel qu'on le connaît aujourd'hui serait-il un découpage qui échappe à l'imaginaire du Béninois ? Ce qui rendrait aussi relative l'idée d'une identification au Bénin comme territoire abstrait, autrement dit perçu comme une aire de partage. L'habitant sait qu'il habite au Bénin puisqu'il se retrouve dans l'espace appelé ainsi. L'identité territoriale béninoise se serait-elle alors construite en dehors de la conscience collective de ceux qui l'occupent ? Il serait ainsi difficile de prétendre à une revendication, même idéologique de l'appartenance à ce territoire. Dans les faits, quand nous avons demandé aux juristes en reformulant la question : « pensez vous que le Bénin a une identité géographique propre ? », la réponse a

⁹⁰⁰ En effet, le territoire comme espace tangible n'a pas été identifié explicitement comme un symbole de partage et qui de ce fait aurait un effet sur « l'unité » du pays. Que ce soit au moment de l'enquête exploratoire ou des différentes phases de recherches proprement dites. Mais il y a une probabilité pour les enquêtés en parlant de l'existence du Bénin comme un tout uni, que, le territoire soit une entité implicitement intégrée. Pour cause, les enquêtés parle de la « nation béninoise » tout en reconnaissant qu'elle n'existe pas encore et qu'elle est à construire.

⁹⁰¹ Il s'agit de nos enquêtés C. et G.

⁹⁰² Cf. Cour Internationale de Justice, *Différend frontalier (Bénin/Niger). Réplique de la République du Bénin*, livre I, 17 décembre 2004.

été : « *oui* ». Selon eux, le Bénin répondrait à la définition classique de l'État : pouvoir, population et territoire, celui-ci ne faisant l'objet d'aucune sécession.

Les interrogations s'accroissent quand on sait qu'à l'origine le Dahomey entendu comme royaume du Danxomè réduisait la portée d'un signifiant affectif territorialisé. Pour le colon, le Dahomey avait un sens en tant qu'espace unique. Ce sens était-il partagé par le dahoméen du Nord et le danhumènu (ethnonyme) du Sud ?

L'ensemble appelé pays est étymologiquement une seule entité territoriale dont les limites étaient celles du royaume de Danxomè⁹⁰³. Celui-ci ne représentait pas le tout Dahomey. Le principe de territorialité du pays adja-fon suffisait à désigner alors un ensemble qu'on nommera Dahomey et ensuite Bénin. L'identification à un ensemble est-elle possible dans un tel contexte ? Comment le Dendi, le Bariba, le Somba peuvent-ils se sentir appartenir à un espace qui dès le départ était adja-fon ? Dans cette logique et en s'appuyant par exemple sur le *corpus* empirique yoruba à l'est du Bénin, le politicien définit le sentiment d'appartenance à une même communauté territoriale laquelle mérite d'être défendue⁹⁰⁴.

La recherche menée par Claude Assaba, sur une approche anthropologique de l'éducation chez les Yoruba, montre que, dans cette aire, le territoire est défini comme « espace de vie ensemble », de transmission des valeurs. Il modèle les comportements et le savoir vivre avec et pour les autres. Dès lors, il sera difficile de dire à un fon, qui est un Béninois tout comme le Yoruba – dans le sens où nous le définissons depuis le début –, d'aller observer ou même d'intégrer le modèle éducationnel yoruba.

Poursuivant l'analyse, le chercheur se rend compte que la terre à laquelle s'identifie le Béninois est celle de ses ancêtres. Or, la notion de « terre de nos ancêtres » échappe au découpage colonial et à ses limites. Quand un individu évoque la terre de ses ancêtres, elle va au-delà de la carte du Bénin actuel. L'identification supposant reconnaissance, le Béninois se reconnaît-il seulement

⁹⁰³ Nassirou Bako, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁰⁴ Claude Assaba, *op. cit.*, p. 28.

dans ce découpage colonial ? Ne se voit-il pas aussi originaire de l'espace appelé aujourd'hui Togo ?⁹⁰⁵ Avant la colonisation, la frontière matérielle entre le Bénin et le Togo n'était pas celle d'aujourd'hui. Avant la décolonisation, Les populations d'Agoué⁹⁰⁶ au Bénin étaient des Togolais. L'identification du Béninois à son territoire ou à un territoire va donc quelquefois au-delà du découpage politique, administratif et juridique.

La problématique de l'appartenance à l'espace symbolique – qui définit l'identité collective – serait alors aussi liée au fait que le territoire est une enclave regroupant des « ailleurs différents. » Si une partie du nord-Bénin avait été prise en compte dans le découpage colonial politique et administratif du Niger ou du Burkina-Faso, les Béninois d'aujourd'hui de cette zone auraient été appelés des nigériens ou des burkinabés. Le territoire des géographes comme des politiques administratives semble alors définir à un niveau moindre le sentiment d'appartenance, contrairement au territoire local, le terroir, symbole d'appartenance fort.

Ce sentiment comporte une dimension émotionnelle et affective que les frontières ont du mal à enfermer et à contenir. S'il y a appartenance et identification à un territoire, c'est qu'il y a symbole. Dès lors, le sentiment territorialisé irait au-delà de celui de l'habitation à un espace géographique. L'habitation, aussi permanente qu'elle soit, ne produit pas à elle seule la permanence de l'unité sociale. En outre, l'unité dont il s'agit ici est toute psychique, et c'est cette unité psychique qui fait vraiment l'unité territoriale⁹⁰⁷.

Le début de la construction d'une « unité psychique » au Bénin remonte à 1975. En effet, sous le régime révolutionnaire marxiste-léniniste, le changement de nom du pays, le « Dahomey » devenu « Bénin », révèle le sentiment de la naissance d'une collectivité qui ne se limite pas qu'au Danhumènou, autrement dit les Fon d'Abomey. Cette modification nominative sera le début d'un processus de construction cognitive de l'existence d'un territoire appelé Bénin. La neutralité

⁹⁰⁵ Pour ce qui concerne notre propre histoire de vie, l'essai d'une définition identitaire à partir du territoire comme variable explicative, fait voir que « notre pays » va de l'actuel Ghana jusqu'au Nigéria actuel.

⁹⁰⁶ Un des assembles de la commune de Grand-Popo à 85 kilomètres de Cotonou et à une (1) heure de route de Lomé, capitale économique du Togo.

⁹⁰⁷ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 175-176.

symbolique du nom « Bénin » confère une renaissance, une nouvelle identité territoriale cognitive assumée par tous car désethnicisée⁹⁰⁸. Le territoire rebaptisé parle mieux aux imaginaires béninois pluriels que le Dahomey initial.

Si l'habitant évoque d'abord la terre locale de ses ancêtres pour se définir, comment envisage-t-il le rapport à son voisinage, tout aussi proche ?

3.2. De la relation à l'altérité

L'hypothèse d'une paix et d'une stabilité au Bénin se pose aussi dans la relation interactionnelle que les Béninois entretiennent entre eux. Sont d'abord concernés le niveau social (les relations au quotidien), celui de la politique (les interactions entre acteurs politiques) ou tout simplement les liens entre les deux. Mais il est question aussi de la charge émotionnelle que les acteurs sociaux et politiques confèrent aux choses. Ces choses auxquelles ils se réfèrent pour préférer la paix ou la stabilité ont une valeur. Cette valeur suppose un certain respect qui pousse tout un chacun à donner un sens positif au vivre-ensemble et/ou à le préférer à la violence létale.

Le choix de l'interaction répond à la nécessité de comprendre comment s'articule, dans la vie de chaque jour, les actions réciproques des acteurs. Comment celles-ci jouent-elles ou non en faveur de la paix ? Au-delà d'un quotidien de vie ensemble entre individus, comment l'action du politique définit ou non le processus d'identité collective ? Par ricochet, produit-elle une reconnaissance de ceux avec qui l'acteur politique partage ou ne partage pas le même soi ? Travailler sur les interactions entre acteurs revient à aller au-delà des grilles de lecture classiques expliquant la paix et la stabilité en interrogeant le quotidien du Béninois. Comment vit-il sa relation à l'autre, différent de lui, dans la vie de tous les jours ? En plus de s'identifier à des symboles partagés, les interactions relationnelles quotidiennes interviennent également comme facteur de pacification.

⁹⁰⁸ Nassirou Bako, *op. cit.*, p. 19.

Des interactions se situent parfois au niveau du quartier, du village, dans la rue. Il est fait référence ici à « la métaphore de la circulation piétonne et automobile » utilisée par Goffman pour rendre compte de l'ordonnement des rencontres sociales et de l'organisation de l'ordre social⁹⁰⁹. Nous rechercherons donc la régulation de l'interaction quotidienne des Béninois dans la vie sociale, vue comme une « scène ». La détermination des actions réciproques, des acteurs qui conduit à pacifier ou non le quotidien des habitants serait à rechercher dans la médiation de leur « mise en scène ». Cette vision est donc un tout petit peu loin d'une paix articulée uniquement sur le politique ou ses institutions. Il ressort aussi des observations et analyses que la paix au Bénin se négocie dans les interactions quotidiennes qu'entretiennent les Béninois entre eux, sur les scènes de représentation.

Pour Goffman, la représentation ne serait pas seulement ce qui se construit dans l'imaginaire subjectif, dont seul l'individu a accès. C'est aussi ce qui est « mise en scène » concrète et accessible à tous : le théâtre de la vie, la pièce qui se déroule et se joue dans la vie quotidienne. Goffman nous aide à comprendre que dans le vacarme de la vie quotidienne, chaque Béninois fait probablement une place au soi de l'autre. L'ancrage de l'action de tout Béninois semble alors en partie l'expression et le produit d'un soi qui subsiste derrière chacun de ses rôles. Le commerce ponctuel ou prolongé que les Béninois entretiennent entre eux, nous permet aussi de nous faire une idée de leur qualité d'être humain⁹¹⁰.

Il est impossible de ne pas interroger les pratiques maritales si le but consiste à évaluer avec finesse le rapport de la population béninoise avec son altérité proche.

3.2.1. Le mariage « *inter-groupal* » porteur d'un code pacifique

La définition retenue du mariage est classique, il s'agit d'une « union, lien, alliance ». Son déroulement (la cérémonie d'union légale entre deux individus) sera ici perçu comme le mariage de deux groupes, deux communautés. Cette

⁹⁰⁹ Louis Quéré, *op. cit.*, p. 48.

⁹¹⁰ Erving Goffman, *Les cadres de l'expérience*, (Trad.), Paris : Éditions de Minuit, 1991, p. 287.

alliance peut alors aboutir à une relation pacifique entre les « actants ». Dans ce cas est privilégié moins la dimension juridique de l'acte que son caractère social (union, lien) et politique (alliance).

Au-delà du mariage comme interaction réciproque instituant la vie commune de deux êtres, c'est la fondation d'une collectivité de vie conjointe où les acteurs se reconnaissent comme membres. Le mariage opère comme repère d'identification. L'unité du couple est aussi celle du groupe. Le noyau de départ est le « couple différent. » Les deux « amants » sont devenus « un couple », les différences s'émeussent au point d'attirer et de lier deux communautés auparavant distinctes. Comme le démontre Gilbert Durand, la dynamique de la « prise de femme », en dehors de son groupe socioculturel de départ, établit la féminité comme seule médiatrice capable d'unir les contraires et de produire une coexistence vivable. Le « féminin est à la fois passif et actif. Comme l'exprime la figure juive de la Schékinah, mais aussi bien la figure musulmane de Fatima. Il est le symbole des symboles, [tel qu'il] apparaît dans la mariologie orthodoxe sous la figure de Théotokos, ou dans la liturgie des Églises chrétiennes en tant qu'intermédiaire suprême, comme l'Épouse »⁹¹¹ Il est le « *Sinnbild*, unificateur de paires d'opposés, le *Sinn* (le sens) et le *Bild* l'image : un hermaphrodite »⁹¹².

Leur mariage est symbole lorsque celui-ci devient union de deux choses séparées dès le départ. L'union de deux cultures différentes intervient ici comme une sorte de « gnose », dans son sens conciliant et salvateur, qui rend concrète la médiation entre elles. L'union des contraires implique la nécessité de connaître l'autre différent pour, en cas de conflit, lui accorder une reconnaissance.

Il est admis que les démocraties ne se font pas la guerre, il est tout aussi probable que deux aires culturelles qui partagent des liens matrimoniaux n'aient aucune relation belligène. Le mariage engendre une même « sphère ontologique ». Celle-

⁹¹¹ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 37-38.

⁹¹² *Ibid.*, p. 68.

ci, parce que les époux finissent par s'y reconnaître, crée des liens pacifiant, dans l'espace public.

L'implémentation du processus de pacification, implicitement lié au mariage, s'observe quand la communauté de différences, devient une communauté de tensions. Au lieu d'aller au conflit ou, quand celui-ci est déjà déclenché, d'aller à la violence, les opposants se réfèrent au mariage comme vecteur d'apaisement. Son évocation en tant que créateur de lien fait émerger une conscience qui révèle à chaque acteur que le choix de la « guerre », l'élimination de l'autre, revient à choisir une auto-destruction et la suppression de son propre soi. Le mariage a confondu les différences ; il y a au bout du fusil qui tue, un frère, une sœur, une mère, un père, un oncle. Dans ces moments de conflits, les acteurs sont souvent devant un dilemme : celui qui est combattu appartient à la communauté. Peut-on raisonnablement se battre contre son beau-frère ou son cousin ?

Outre créer des liens et de les élargir au-delà d'une seule aire, le mariage opère une médiation entre groupes en favorisant le dialogue voire en l'imposant. En tant qu'initiateur de médiation « intergroupale », le mariage transcende ainsi les frontières en devenant le tiers pacifiant. Il crée une « société d'interconnaissance : *face-to-face society*, où mon voisin devient un proche parent [...], le cabaret où on va boire la bière le dimanche est tenu par une cousine commune »⁹¹³ Il facilitera ainsi le moment venu, la rencontre entre les protagonistes en conflit ou sur le point de l'être.

Le Bénin comme cas d'étude montre l'existence d'une action du mariage dans les processus de pacification. En effet, dans les éléments facilitant les médiations entre les groupes ethniques, il y a le cousinage, la parenté à plaisanterie, le lignage et l'exogamie⁹¹⁴. La « prise de femme » concourt à l'identification interculturelle et à la formation d'une collectivité de paix. Elle participe à l'établissement d'un vivre-ensemble comme pont entre deux entités qui dès le départ sont différentes.

⁹¹³ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Introduction : les arènes locales face à la décentralisation et à la démocratisation. Analyses comparatives en milieu rural béninois » in Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan (Dir.), *op. cit.*, p. 40.

⁹¹⁴ Colloque scientifique international, « Pluralisme politique et cohésion sociale », rapport du colloque par le comité scientifique, *op. cit.*

Elle rendrait ainsi possible un règlement non-violent des conflits qui pourraient surgir entre ces deux entités.

Pour S.E « *le brassage culturel par le mariage est l'une des sources qui contribuent à la paix du pays. Des filles du nord se marient à des hommes du sud et vice versa. On note aussi ce brassage au sein des groupes présents au sud et au nord. Vous aurez donc des noms comme Hounbadji au Nord.* » « *Le Bénin a une capacité de résistance aux déflagrations qui est liée aussi au brassage entre les différentes aires culturelles. Brassage qui s'est constitué au cours de l'histoire et sur de la migration des peuples d'une région à une autre, aboutissant à des unions.* » : M.M. La plupart de celles-ci conduit à la constitution de grands ensembles familiaux qui font que « *la violence contre un frère de la même famille est presque impossible, il y a un désir de préservation de l'ensemble qui limite les envies de conflit et atténue les velléités guerrières.* » : colonel A.

S.A. : « *Les gens en migrant se sont installés dans des régions où ils ont pris femme, mis au monde des enfants qui se sont intégrés à des espaces qui au départ n'étaient pas les leurs.* » « *Aujourd'hui la famille au sens large comprend des ensembles socioculturels qui regroupent des ethnies du nord, du sud, du centre. De fait si vous êtes en conflit avec quelqu'un on finit toujours par se rendre compte qu'il existe avec celui-ci un lien de parenté, même si parfois ce lien est très éloigné.* »⁹¹⁵

Exemple de cas

L'étude menée par Nassirou Bako-Arifari⁹¹⁶ servira à illustrer ce cas de figure. En s'appuyant sur les logiques de pouvoir au niveau du village, il montre comment les acteurs articulent le processus électoral et les liens matrimoniaux et de parenté dans les négociations politiques. Pour ce chercheur, le jeu politique local montre la trajectoire d'une négociation permanente autour des relations de proximité fondées sur la parenté, les relations matrimoniales, l'histoire et l'espace de résidence

⁹¹⁵ Focus group Hommes à Parakou, *op. cit.* et voir aussi : (*supra* : le postulat du peuplement)

⁹¹⁶ Nassirou Bako-Arifari, « La démocratie à Founougo (Borgou) : paysans et « déscolarisés » en compétition pour le pouvoir local », *op. cit.*, pp. 57-99.

partagés⁹¹⁷. Au-delà des affrontements et des clivages formels observables dans « l'espace public », les acteurs entretiennent des « rapports informels moins tendus basés sur la convocation de stratégies d'appartenance lignagère et matrimoniale »⁹¹⁸. « Ainsi, les candidatures aux postes électifs locaux font l'objet de négociation inter-ou intra-lignagère avant d'être portées sur la place publique et de jouer avec les normes officielles édictées au sommet de l'État. »⁹¹⁹ Les stratégies fondent également les processus d'alternance, la légitimité et le dialogue au sein de l'élite politique villageoise. Or, très souvent « les rapports de compétition autour des enjeux locaux de pouvoir, ont tendance à cacher le vaste réseau de relations sociales « souterraines ». Celles-ci contribuent de façon décisive à la formation du «capital politico-électoral de chacun des protagonistes »⁹²⁰. Par exemple, au sein du Conseil consultatif de Founougo, la mère du maire élu en 1990 et le père de son premier conseiller sont de même père⁹²¹. « Par ailleurs, à Founougo, il existe entre l'élite politique qui se dispute les positions de pouvoir, des relations matrimoniales assez poussées, par exemple Bakari Salifou (notable et président d'associations) a épousé la nièce de l'ancien chef coutumier et est de ce fait le beau frère du chef coutumier intronisé en juin 1993. Les deux chefs du pouvoir associatif et du pouvoir coutumier se trouvent être liés par alliance. »⁹²²

Le brassage par le mariage établissant des liens de parenté au-delà des frontières entre les aires était déjà présent dans les anciens royaumes du Bénin. Pour être un roi digne de ce nom, il convenait d'avoir un pied dans le peuple, manière familière de désigner cette pratique. Cette vision, issue des rois d'Abomey, a pour conséquence un brassage, un mélange. « Avoir un pied » dans le peuple consiste à « prendre femme » au sein du peuple, c'est-à-dire parmi la classe non princière, voire les esclaves⁹²³. Ce phénomène crée des liens entre le roi et le peuple, mais également entre plusieurs aires culturelles, finissant par étendre les liens de sang. « *Le jeu et la finalité est de constituer une famille plus grande, au sein duquel les*

⁹¹⁷ Nassirou Bako-Arifari *op. cit.*, p. 57.

⁹¹⁸ Nassirou Bako-Arifari *op. cit.*, p. 92.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁹²¹ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁹²² *Ibid.*, pp. 93-94.

⁹²³ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, pp. 125-126.

interactions et les rapports ne peuvent être que pacifiques. Toute velléité de conflit ou de guerre contre un groupe ou une personne, trouvera sur son chemin un lien de famille entre ce groupe, cette personne et la personne au sentiment belligère. » : M.M. Se marier devient alors un facteur de paix, à partir des interactions positives que créent les liens matrimoniaux. Par-delà de cette finalité, le jeu est aussi politique. La « prise de femme » est souvent un processus stratégique. Si la femme vient du peuple, elle permet au roi d'avoir l'oreille sur tout mécontentement social balbutiant. La femme du roi a pour mission d'élaborer la médiation de tout conflit à venir. Mais son rôle ne se limite pas à ce premier niveau. Elle peut aussi être la voix qui porte la volonté du peuple. Le roi peut ainsi anticiper les tensions ou les départs de conflits en négociant la paix sociale. En utilisant un concept présent chez Lévi-Strauss, le facteur «exogamique» est un élément intégrateur qui relie différentes aires culturelles. Il permet d'élargir la notion de collectivité. Il est créateur de société et par le lien qu'il crée, génère une société politique, capable de faire reculer l'animosité entre ceux qui partagent via le mariage, une même sphère ontologique.

Les premiers meneurs politiques et les cadres issus de la récente colonisation ont pratiqué cette démarche qu'un enquêté a souligné comme récurrente chez les rois d'Abomey. Mais ces membres de l'élite récente béninoise ont fait mieux. Ils n'ont pas limité le brassage par « exogamie » aux seules aires du nord ou du sud. Le mélange s'est vraiment déroulé sur l'ensemble de la zone géographique : «Bon nombre de fonctionnaires ou simplement d'originaires du sud se sont complètement intégrés aux populations du nord, se mariant avec les femmes du pays, parlant parfaitement leurs langues, et en arrivent même à ne plus vivre à la côte que difficilement. »⁹²⁴.

Pendant la révolution de 1972, les déplacements à l'intérieur du Bénin ont conduit les cadres à s'établir et à épouser des jeunes filles des régions d'accueil. Des liens matrimoniaux se sont ainsi constitués en deux temps. D'abord, ils ont eu lieu à la suite des missions d'enseignement au cours de la colonisation. Ensuite, la révolution des années 1970 exigeait que tout « camarade » quitte son terroir natal

pour aller partager sa vie avec les populations d'autres terroirs, d'autres régions à travers le mouvement JIR (Jeune Instituteur Révolutionnaire). Cette politique publique a renforcé les liens matrimoniaux croisés entre groupes. « *Les missions d'enseignement des jeunes bacheliers partout sur le territoire, permettait au Sud d'aller à la rencontre du nord et vice versa* » : I. La plupart des JIR, ont « pris femme » (expression employée par les acteurs) dans ces régions et certains ne sont plus revenus chez eux. Ils ont ainsi constitué sur place de grands ensembles familiaux et étendu à cette occasion leur lignage à ceux de la communauté d'accueil. Cet usage permet d'atténuer la violence des affrontements en cas de conflit (social ou politique) avec les populations locales par effet des jeux d'alliance et de consensus. « *Je peux vous assurer que lors des échéances électorales au niveau local (le choix des chefs de district) ou même parfois national, ces liens jouent pour beaucoup ; qui laisse le poste à qui sans pour autant que ça dégénère en conflit* » : G.O⁹²⁵. S.A. pense la même chose : « *À partir de 1972, le régime marxiste a su rapprocher les différentes ethnies du pays. Certains cadres du nord ont alors pris femme au sud* » H. pense également qu'il faut : « *salu[er] malgré tout la période révolutionnaire de 1972. Elle a permis le recul de cet éveil identitaire qui confinait chacun dans son microcosme ethno-régional. Il s'est opéré au Bénin un grand "métissage". Les gens ont pris femme partout dans le pays quelle que soit leur région d'origine. Beaucoup de gens de l'Atakora au nord ont des femmes Mina du sud.*»

Le premier président du Dahomey Hubert Maga a anticipé. Avant même que cette révolution marxiste-léniniste ne favorise le brassage, il avait épousé une femme du sud. Comme nous le dit Maurice-A. Glèlè : « en février 1939, il se maria avec Mlle do-Régo, née d'une famille d'origine brésilienne, de Ouidah [... du Sud-Bénin] »⁹²⁶. Mieux, l'ancien président pénétra ainsi dans une communauté dite « favorisée/civilisée/évoluée : les Agoudas⁹²⁷ », issue du métissage engendré par

⁹²⁴ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 37-38.

⁹²⁵ Ancien ambassadeur sous Kérékou, entretien réalisé à Cotonou le 10 décembre 2007.

⁹²⁶ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁹²⁷ Voir : Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 11. Ces descendants de familles brésiliennes (de-Souza, d'Almeida) ont pour la plupart prospéré dans le commerce de café, de cacao, de vivres et de tissus sur la côte du golfe du Bénin. Voir aussi : Sylvain Anignikin, *op. cit.*, pp. 48-51.

l'esclavage. Cette sorte de mobilité sociale renforce le pouvoir politique comme cela a été le cas de Sylvanus Olympio (lui-même *Agouda*) au Togo. Celui-ci a en effet épousé aussi une certaine Dina Grunitzky, métisse issue de l'union entre une ghanéenne de famille royale et un officier allemand.

D'autres présidents de la république issus du Nord ont fait comme Hubert Maga, il s'agit de « Kérékou⁹²⁸, Aley » ou encore l'actuel président de la République Yayi Boni. Sa femme est née Chantal de-Souza. Certains leaders politiques non moins important comme « *Chabi Mama*⁹²⁹ aussi a épousé une femme du sud, Bertin Borna⁹³⁰ un cadre du nord, sa femme est de Sakété⁹³¹. » : M.M. Pour cet enquêté, le brassage et la politique de mélange avant et après les années 1960 ont permis la rencontre des différentes cultures du Bénin ce qui a favorisé la connaissance de l'autre et la culture de l'altérité. L'exemple d'une intégration interculturelle, conséquence du brassage est la présence dans le nord du pays, « *d'associations de développement présidées par des Dossou, nom d'ethnies du Sud. Les gens du Sud que l'on retrouve à la tête de ces associations ont vu leurs parents immigrés très tôt dans le nord. Eux, ils sont nés là bas et il n'y a aucune pratique historique culturelle ou cultuelle qui soit basée sur des crispations entre les populations* » : M.M.

« *Pendant la révolution beaucoup de nos frères du sud se sont installés ici comme instituteur, médecin, infirmier. Mais aussi avant la révolution de 1972, lors de la période coloniale des brassages par le mariage ont été permis grâce au phénomène des missions de santé ou d'éducation* »⁹³². L'exemple du « vieux Goundoté, septuagénaire, infirmier retraité [à Founougo], Fon originaire du Sud-Bénin »⁹³³ est représentatif de ce mouvement. C'est aussi le cas du feu président Justin Ahomadégbé, natif d'Abomey. Il est allé travailler comme médecin à Avrankou. Les populations, sur place dans les régions d'accueil, voyaient souvent

⁹²⁸ Sa femme est née Maguérîte Midjo.

⁹²⁹ Ancien homme politique d'avant et après l'indépendance du Bénin, il est originaire de Parakou.

⁹³⁰ Homme politique béninois, avocat et ancien ministre.

⁹³¹ La commune de Sakété est dans le département du Plateau (sud-est) à 60 kilomètres de Cotonou.

⁹³² *Focus Group Hommes, op. cit.*

⁹³³ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 84.

dans les nouveaux venus des *Akawe* ou *Akowe*⁹³⁴ ou « *encore des sauveurs d'enfants des maladies par la pratique de la médecine ou des précepteurs de la langue du blanc : le français* » : G.J. En outre, l'instruction est devenue à la sortie de la colonisation le moyen premier de promotion sociale. Les populations du Nord qui, par leur position géographique n'ont pas été directement au contact du colon français⁹³⁵, vont faciliter le contact avec les nouveaux venus (souvent du Sud), qui eux ont été très au contact de la culture du colon. Le résultat est évident : ces populations ont favorisé les mariages entre leurs filles et ceux qu'on peut appeler des « *“étrangers” du fait qu'ils sont du même pays mais pas de la même région. Toutefois, ils feront parti plus tard de grands ensembles qui seront à préserver contre toute attaque.* » : S.E.

En dehors du mariage comme facteur de lien et médiateur dans les conflits sociaux ou politiques, il existe un autre phénomène, presque attaché au mariage, qui s'est développé au Bénin. Lui aussi forgeait des liens inter et intra régions. Il s'agit du placement d'enfants. Il n'était pas ce qu'il est devenu de nos jours où les enfants sont parfois réduits en esclavage.

Le *vidomignon*⁹³⁶ (enfant placé) quittait ses parents – certains des hommes politiques de la première génération d'après l'indépendance, ont été des *vidomignon*. L'ancien président du Parti Social démocrate Bruno Amoussou a été un enfant placé, comme il le souligne dans son ouvrage : *L'Afrique est mon combat*⁹³⁷. Il était ainsi censé acquérir le savoir et profiter de la culture du tuteur implicitement, mais aussi prendre des attaches. Il apprenait la discipline et la rigueur. Au-delà, il pratiquait le vivre-ensemble et découvrait l'inanité de certaines barrières stéréotypiques, préjudiciables à l'altérité. Par exemple, pour Bruno Amoussou, « le séjour dans la famille d'un camarade Paulin Yalo à Ouidah a eu le

⁹³⁴ En fon, c'est l'intellectuel au col blanc ou encore le fonctionnaire de l'administration. Au-delà, l'*Akowe*, c'est celui qui s'est élevé socialement ; c'est un individu qui a réussi, un parvenu qui suscite respect et admiration. Mais de façon péjorative, l'*Akowe* est « l'avatar » de l'administration en général et en particulier de l'élite intellectuelle ainsi que tout ce qu'elle représente.

⁹³⁵ Cf. aussi : Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 32.

⁹³⁶ Le phénomène, compris comme processus et besoin de socialisation à une culture autre que celle du terroir d'origine, fait suite souvent à une absence dans le terroir de départ d'infrastructures (école, lycée de niveau supérieur) pour accueillir des enfants qui viennent d'avoir leur certificat d'étude primaire, leur brevet d'étude ou leur baccalauréat. C'est donc une socialisation autour de l'instruction, mais aussi de l'éducation (éducation à la vie, au savoir être).

⁹³⁷ Bruno Amoussou, *op. cit.*, p. 36.

mérite de me libérer de quelques complexes et préjugés envers les différentes communautés de notre pays et de me décroiser »⁹³⁸.

La plupart de ces enfants finissaient brillamment leur formation. L'enfant était placé pour « un apprentissage de la vie ». S.A. Bruno Amoussou décrit ce phénomène et le rôle qu'il a joué dans la formation des premières élites béninoises et les réseaux constitués autour de ces premières élites. Celles-ci, même devenues des adversaires politiques utilisaient le moment venu ces réseaux très actifs pour re-créeer un espace des possibles donnant toujours une chance au dialogue et à une « remise de la balle à terre », pour employer une formule issue du football. Parfois, « *Il arrive aussi que les anciens tuteurs jouent des rôles informels de médiateurs (sages) entre les hommes politiques ou cadres politiques d'aujourd'hui.* » : G.J. Selon cette enquête, l'intégration au Dahomey d'hier, le Bénin d'aujourd'hui, a eu lieu par tous ses moyens au point que « *le régionalisme n'a pas pris au Bénin totalement* ». Ainsi, certains cadres ou élites politiques (du Sud) devenus eux aussi tuteurs à leur tour, lors de leurs déplacements (comme infirmier, instituteur, Akowe) « *ont pris en charge, les enfants du nord comme leurs propres enfants. Ces enfants ont été éduqués comme tels. Beaucoup de populations du nord ont alors préféré mettre leurs enfants avec les cadres du sud [pour qu'ils deviennent 'quelqu'un' comme on dit], ou se mettre eux-mêmes avec des femmes du sud.* »

Quand les enfants du Nord se déplacent vers le Sud, le résultat est souvent le même. Hubert Maga, qui a brillamment réussi ses études, sera le troisième instituteur dahoméen originaire du Nord. Il aura eu par exemple pour éducateur Émile Bodé Zinsou à Bohicon⁹³⁹. Ce dernier était le père d'Émile Derlin Zinsou, autre futur président du Dahomey qu'Hubert Maga retrouvera en politique.

« *Le phénomène Vidomington favorisait, le déplacement des futurs cadres d'une région à une autre. Il a permis ce brassage favorable aujourd'hui quelque peu à la stabilité du pays.* » : G.O. Comme « *sous William Ponty*⁹⁴⁰, *l'école qui a formé la*

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁹³⁹ À 9 kilomètres d'Abomey.

⁹⁴⁰ Ecole normale William Ponty du Sénégal du nom de l'ancien administrateur français William Merlaud-Ponty. Elle forma la plupart des premières élites africaines.

plupart des cadres africains, la plupart de l'élite d'aujourd'hui a été placée chez des gens (parents proches, tuteurs)⁹⁴¹ où ils ont pu fréquenter les mêmes écoles comme : le Lycée Behanzin (ex-Victor Ballot à Porto-Novo)⁹⁴², le collège Aupiais (Cotonou⁹⁴³). » : M.M. Pour celui-ci, des liens « forts »⁹⁴⁴ se sont ainsi constitués entre élites politiques (surtout de l'ancienne classe politique)⁹⁴⁵ autour de ce qu'il appelle « les amitiés sincères des bancs ». Dès lors, les souvenirs du passé permettent souvent d'apaiser les querelles politiques d'aujourd'hui. Les liens du passé deviennent intégratifs et résistent aux aléas et aux difficultés qui viendraient à naître de la conquête du pouvoir ou de sa gestion.

Le partage de la même réalité ayant renforcé les « amitiés »⁹⁴⁶, il forge quelque peu cet *éthos* au nom duquel on peut tendre vers le consensus. Les élites devenues les premiers leaders politiques ont été formés à la même école, ce qui a créé « un corporatisme pacifique ». Il a eu pour fonction de servir de mécanisme de contrôle des tensions et des conflits sociopolitiques. C'est cette « corporation pacifique » que notre enquêté E. appellera celle des « pompiers de la nation »⁹⁴⁷. Elle savait jusqu'où aller dans les « affrontements politiques » pour ne pas compromettre la paix.

Si des facteurs favorisent le développement d'une relation à autrui harmonieuse et pacifiée, il n'en reste pas moins que des politiques identitaires, dangereuses, pour la stabilité du pays, peuvent survenir, conçues et maniées par certains politiciens. Le terroir devient-il dangereux ?

⁹⁴¹ Bruno Amoussou, *op. cit.*, pp. 36-38 et 60-61.

⁹⁴² Bruno Amoussou (homme politique, ancien Ministre d'État) et Sylvain Akindès (homme politique, ancien ministre, ancien député) : Bruno Amoussou, *op. cit.*, pp. 72-78. Par ailleurs on a aussi : Robert Dossou (Président de la Cour constitutionnelle), Théodore Holo (président de la Haute Cour de Justice), Moïse Mensah (président du Haut Commissariat à la Gouvernance Concertée), Albert Tévoédjrè (Médiateur de la République) comme enseignant. Ou encore Mathurin Coffi Nago (président de l'Assemblée nationale), Bio Tchané (Ancien ministre des finances sous Kérékou, ancien Directeur Afrique du Fonds Monétaire International : FMI). Le 29/03/2012, une cérémonie dite : « visite de pèlerinage » a rassemblé la plupart des anciens élèves de ce Lycée. Elle a été organisée en prélude au centenaire du Lycée (1913-2013). Voir à ce sujet : « Préparatifs pour le centenaire du Lycée Béhanzin de Porto-Novo » in journal Adjinakou, du 28/03/2012, sur : <http://www.journal-adjinakou-benin.info>

⁹⁴³ Le général François Kouyami (ancien directeur de la Gendarmerie nationale sous Soglo, il est un acteur incontournable de l'histoire politico-militaire du Bénin), Pierre Osho (ancien ministre de la Défense nationale sous Kérékou) était le camarade de classe du général Kouyami (Affaires d'État au Bénin, *op. cit.*, p. 185.)

⁹⁴⁴ La force du lien confère dans certains cas une identité commune. Exemple : on parlera des « ballotins » pour les anciens élèves du Lycée Béhanzin.

⁹⁴⁵ Celle d'avant indépendance et celle qui s'éteint peu à peu depuis 1990.

⁹⁴⁶ Amoussou Bruno dira qu'il a pu « rencontrer des élèves venus de diverses régions du Bénin et de tisser de solides liens d'amitié que le temps n'émoussa point [...] », *op. cit.*, p. 75.

⁹⁴⁷ Cf. *infra*.

3.2.2. De la « politique identitaire »⁹⁴⁸ comme politique de reconnaissance ?

Ce paragraphe examine la place accordée par le meneur politique au pouvoir de la « face » dans tous les groupes sociopolitiques béninois. Cet usage peut apaiser les tensions et être facteur de paix. Ainsi quel que soit le type de « face », celui de chez « nous » ou de chez « eux », sa violation entraîne une probabilité très forte de compromission du vivre-ensemble⁹⁴⁹. Elle est alors en mesure de produire des violences létales. La « face » désigne l'honneur dont un acteur politique majeur estime être dépositaire puisqu'il agit, à l'écouter, au nom d'un groupe. Il s'agit en toute circonstance de sauver la face, y compris voire surtout dans l'adversité. Elle constitue également une manière populaire de désigner la « politique du terroir ».

La question de la « politique du terroir » comme « politique identitaire » a été très souvent évoquée lors de l'enquête de terrain. La plupart des acteurs interrogés la place au cœur des risques de déflagration. Selon certaines déclarations des enquêtés, les « *leaders politiques au Bénin font ou ont fait le régionalisme. Soglo [celui-ci avait nommé par exemple son beau-frère feu Désiré Vieyra (originaire de sud), ministre d'État chargé de la défense nationale] a fait du régionalisme, Kérékou l'a fait, Yayi le fait. On ne peut parler de politique sans parler de politique identitaire et régionale entendue surtout comme l'entourage immédiat du leader* » : F. Dès la constitution du premier gouvernement du président Boni Yayi fraîchement réélu, l'actualité politique tournait autour du respect ou non de « l'équilibre régional »⁹⁵⁰. La question débattue était : le gouvernement fait-il une place aux régions autres que celle d'où le président est originaire ? A-t-il privilégié des régions par rapport à d'autres ?

⁹⁴⁸ La politique identitaire est ici entendue comme toute initiative, tout projet, tout mécanisme mis en place par un acteur politique, une institution qui le représente et qui tend à donner une visibilité à une entité, à un groupe socioculturel ou à « sauver sa face ». Quand le groupe visé par la politique est assimilable à l'acteur politique on parlera de : *politique du terroir* ou plus simplement de régionalisme. Dans le cas contraire, sa mise en œuvre peut être perçue comme un processus d'intégration et de reconnaissance des groupes minoritaires, ou moins représentés. La politique identitaire articule généralement les oppositions catégorielles « nous » et « eux », quand elle est *exclusive*. Mais elle peut être facteur de rapprochement et de paix entre ces deux catégories quand elle est *inclusive*.

⁹⁴⁹ Comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail.

⁹⁵⁰ Cf. <http://www.actubenin.com/2011/?1er-gouvernement-de-yayi-boni-2>, consulté le 05/09/2011.

Cette question traverse l'histoire du Bénin depuis qu'il est devenu indépendant. Les oppositions politiques, supposées ou réelles, se posent beaucoup plus en termes d'oppositions de « régions politiques » que de partis politiques⁹⁵¹.

La plupart de ceux-ci ont, encore aujourd'hui, une existence réelle uniquement dans la région d'où est issue le leader qui le représente. Cependant, les choses semblent évoluer⁹⁵². Quelle que soit l'origine du chef politique au pouvoir, le risque d'une « politique du terroir » a toujours plané dans la conscience collective. Les commentateurs actuels oublient souvent de souligner⁹⁵³ que Mathieu Kérékou a eu comme ministre de la Défense, Martin Dohou Azonhiho⁹⁵⁴, du sud. Nicéphore Soglo a nommé Théophile Nata, du nord, ministre⁹⁵⁵. Au début de son second quinquennat, Boni Yayi a constitué un gouvernement dont le Premier ministre, Pascal Iréné Koupaki et le ministre de la Justice, Marie-Elise Gbédo sont tous les deux originaires du Sud-Bénin. Ces postes sont très importants dans la hiérarchie puisqu'ils constituent le premier et le quatrième dans l'ordre protocolaire et celui des responsabilités. Madame Marie-Elise Gbédo, une adversaire potentielle, n'est pas de la tendance politique de Monsieur Boni Yayi et était également dans la course à la présidence en Mars 2011.

Pour nous, l'existence d'une « politique du terroir » n'exclut pas pour autant sa dimension reconnaissante et la portée accordée aux différentes « faces » au Bénin. Avec l'entrée des « faces » autres que celle du président Yayi dans le gouvernement, se manifeste une volonté d'intégrer les forces ayant un soi politique différent, donnant une chance à la stabilité et à la paix. Les spéculations de stratégie politique existent. Elles consistent à « racheter les avoirs » de l'opposition ou à la contourner en la faisant participer à la gestion du pays⁹⁵⁶. Mais l'essentiel est ailleurs. L'action du politique revêt un caractère de reconnaissance

⁹⁵¹ Alexis Bankolé, « La répartition géo-politique des ethnies au Bénin et la floraison des partis politiques », in *Identités ethniques et intégration nationale*, op. cit., p. 74.

⁹⁵² Christophe Kogniazondé, « Histoire des partis politiques au Bénin, des indépendances à nos jours » in Jan Niklas Engels, Alexander Stroh, Léonard Wantchékon (eds), *Les actes de la conférence sur le fonctionnement des partis politiques au Bénin*, Cotonou : Éditions COPEF, 2008, pp. 23-52.

⁹⁵³ Cf. Léonard Wantchékon, op. cit.

⁹⁵⁴ Celui-ci avait déjà servi sous Kérékou pendant la révolution de 1972 (cf. supra le « bélier de Tindji »).

⁹⁵⁵ De la jeunesse et des sports.

⁹⁵⁶ Une participation au pouvoir de l'opposition est souvent perçue comme une acceptation de fait du programme et du projet politique de la mouvance.

du « soi différent » pour favoriser et consolider l'émergence d'un espace de confiance⁹⁵⁷. La participation au pouvoir n'exclut pas le jeu démocratique dans lequel, « l'identité de rôle » principale de l'opposition est d'être un contre pouvoir.

Comme disait le défunt président Justin Ahomadégbé : « nous croyons deviner maintenant que ce qui divise les leaders politiques du Dahomey, c'est beaucoup moins une question de programme que la crainte de ne plus être appelé à partager des responsabilités. Il faut donc, à notre avis, un seul préalable : c'est la création d'un climat de confiance mutuelle. »⁹⁵⁸. Nassirou Bako ajoute : « L'une des sources du discours régionaliste et des violences xénophobes subséquentes au Bénin reste la question de la représentation des différentes régions et groupes ethniques dans les instances de gestion du pouvoir d'État »⁹⁵⁹.

La confiance mutuelle suppose que les formations politiques adverses soient considérées comme des « partenaires politiques » avec lesquels la « maison commune » peut être construite. Ce phénomène corrobore le discours du président Yayi : « avec tous les partis politiques nous devons mettre en avant le principe de la primauté de l'intérêt national sur les intérêts des individus. Le rejet du tribalisme et du régionalisme, l'acceptation de ce qui unit et renforce l'unité et la paix. Il s'agit en effet de mettre notre peuple à l'abri de la création des formations politiques qui portent en elles le germe de la division et de l'ethnocentrisme et du régionalisme. Nous devons avoir toujours présents à l'esprit la sauvegarde de l'unité nationale et l'héritage à léguer aux générations futures »⁹⁶⁰.

La sauvegarde de l'unité du pays passe ainsi par la place que l'opposition réserve à la majorité et *vice-versa*. La majorité ou l'opposition tout comme la « région politique », quelle que soit l'origine du leader politique qui dirige le Bénin, intervient dans les processus mis en place par le pays pour réguler ses tensions. L'équilibre, entre forces qui s'opposent parce que différentes, se retrouve dans le

⁹⁵⁷ Léonard Wantchékon, *op. cit.*, la confiance interpersonnelle selon Wantchékon est un déterminant majeur dans l'apaisement social et la construction du vivre-ensemble.

⁹⁵⁸ Entretien de Justin Ahomadégbé à l'AFP, cité par Maurice.A Glèlè, *op. cit.*, pp. 195-196.

⁹⁵⁹ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁶⁰ *Allocution de Yayi, op. cit.*

choix d'une acceptation. À un moment de son histoire déjà, « La quête de solution à l'instabilité chronique a conduit le Bénin à expérimenter plusieurs modalités d'endiguement des conflits entre ressortissants de régions différentes. Ainsi, en 1969, un Directoire militaire, où trois officiers, originaires l'un du Nord et les deux du Sud, [a] dirigé l'État »⁹⁶¹.

Il y a eu aussi l'expérience de la présidence tournante, tous les deux ans, dans un souci de reconnaissance de toutes les forces politiques du Bénin et pour qu'aucune région « ne perde la face ». Ce système devait permettre un équilibre des forces et en quelque sorte ramener la paix dans le jeune État indépendant. Arriva le tour en 1972 du méridional Ahomadégbé de diriger. Il remplaçait le nordiste Maga. Mais il n'aura pas le temps d'exercer le pouvoir. Il sera déposé par l'ex-commandant Mathieu Kérékou, du nord. Mais l'histoire retient aussi que le premier président, Maga du nord du Dahomey indépendant, fut déposé par un coup d'État mené par le général Soglo, du sud⁹⁶². Ces événements se déroulent non sans une augmentation constante des frustrations de part et d'autre.

L'instabilité politique demeure incontestable : coups d'État militaires (quelle que soit l'origine du putschiste), alliances politiques entre Maga, Apithy et Ahomadégbé, l'inconstance institutionnelle, la transhumance des leaders d'un parti à un autre. Cette instabilité peut aussi s'interpréter comme la volonté pour chacun des leaders de ne pas être oublié et pour les « régions politiques » d'être reconnues. Ainsi, comme le pense Bio Bigou, l'origine du régionalisme doit être recherchée dans « l'oubli » et le « rejet » de certaines populations du Bénin « depuis 1945. Et il a commencé avec les présidents Apithy et Ahomadégbé. [qui] sont du sud. C'est le rejet qui pousse au régionalisme et il faut le combattre avec la dernière rigueur. Est-ce qu'en 1945 lorsqu'il fallait un seul député pour la colonie du Dahomey et du Togo et où il y a un seul siège pour un seul député, c'est Apithy seul qu'on a eu à prendre à l'unanimité ? Est-ce que quelqu'un peut dire aujourd'hui preuve à l'appui que quelqu'un s'est opposé au choix d'Apithy ? ».⁹⁶³

⁹⁶¹ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 16.

⁹⁶³ « Entretien du Professeur Léon Bio Bigou... », *op. cit.*

La trajectoire sociopolitique et culturelle du Bénin montre qu'on est en présence d'une société où le sens de l'honneur est constamment recherché. Chacun veut soigner le plus possible son image de marque et par conséquent œuvrer avec ardeur « à paraître » lors de son ascension sociale et au sein de la meilleure sociabilité⁹⁶⁴.

La « politique du terroir » est, au-delà de l'instrument stratégique de conquête du pouvoir et de maintien des intérêts du groupe d'appartenance du leader, un facteur intrinsèque lié au processus du besoin de reconnaissance. La mobilisation d'un discours autour du « terroir » dans le Groupement Ethnique du Nord de Maga, répond implicitement à cette logique⁹⁶⁵. Celle-ci obéit surtout à l'idée de « *la peur que le Nord soit oublié dans la perspective des grands travaux entrepris par le colonisateur français. Celui-ci s'étant établi au Sud dès son arrivée a eu à installer et développer la plupart des infrastructures dans cette région du pays. Ainsi lors des élections locales du 30 mars 1952, les populations du Nord porteront massivement leurs choix sur le candidat qui les représentera.* » : I. La définition du champ des oppositions entre leaders politiques va donc s'articuler aussi autour d'une politique identitaire de visibilité et de présence. Pour chaque acteur, il est crucial de n'être pas effacé ou de ne pas s'effacer de ce champ. Suivant les différentes périodes de l'histoire politique du Bénin, le contenu des « politiques du terroir » est identique d'un meneur à l'autre. Autrement dit, c'est souvent le même scénario qui se répète. Le chef s'entoure des gens de « chez lui » pour s'assurer une réélection et tenir à l'écart du pouvoir ses adversaires politiques. Surtout si ceux-ci menacent directement « sa face ». Toutefois, la période révolutionnaire a permis une mise en avant de la reconnaissance de « tous » et non d'un individu ou d'un groupe en particulier.

En effet, jusqu'en 1972 chacun des trois principaux leaders avait une « identité de rôle ». Il s'agissait de fonder la nécessité d'une « présence politique » et celle de son groupe d'appartenance. Cette présence reposait sur une opposition, réelle ou

⁹⁶⁴ *Études Nationales...*, op. cit., p. 66.

⁹⁶⁵ Voir à ce sujet : Bruno Amoussou, op. cit., p. 64.

supposée, entre les identités Houégbadja et Aïnon au sud en interaction conflictuelle également avec ce qu'on appellera une « identité du Nord ».

Les éléments de frustrations et de rejets poussaient le leader à fonder sa légitimité autour du terroir⁹⁶⁶. Ce fut le cas de Maga dont le groupement ethnique du nord naquit après que le « comité directeur de l'Union Progressiste Dahoméenne, [parti auquel appartenaient au départ les leaders Ahomadégbé, Apithy et Maga] a eu à dire que les gens du nord n'étaient pas mûrs pour mériter [l]e siège de député représentant le Daho-Togo, après le premier mandat d'Apithy. Ils [les gens du nord] ont senti ça comme une provocation, une humiliation, un rejet »⁹⁶⁷. Le jeu consistait alors à montrer que les gens du nord avaient un intérêt à élire Maga, nouvelle figure d'une identité du Nord méprisée. Car en face il y avait « *le danger du danxomenou [l'homme du Sud en général et le fon en particulier] l'usurpateur de pouvoir, esclavagiste, expansionniste à tendance hégémonique*⁹⁶⁸ » : S.E. À l'opposé, se manifeste à Porto-Novo chez Apithy et à Abomey avec Ahomadégbé, de façon plus relative puisque Ahomadégbé a vécu et travaillé à Avrankou⁹⁶⁹ alors qu'il est d'Abomey, le développement du discours de la primauté du chez soi.

Il convient de toujours retenir la volonté des dirigeants de faire face à toute forme d'opposition dès que le terroir ou simplement la « face », c'est-à-dire peu ou prou l'honneur, de ce meneur semble en danger. L'exemple le plus édifiant est celui du « système de *Gerrymandering*⁹⁷⁰ utilisé par Apithy pour casser Ahomadégbé qui avait aussi des attaches et donc des chances de mobiliser des voix à Porto-Novo, réputé pour être le terroir des Aïnonvi, les frères ennemis des Houégbadjavi d'Abomey, représentés par Ahomadégbé » : H.M. Avant 1972, la posture identitaire des différentes forces politiques permettait à chacun d'exister, mais était au cœur de l'instabilité du pouvoir politique et des institutions, y compris les partis et alliances de partis. Après avoir joué le rôle d'arbitre pendant des années pour empêcher l'évolution des luttes identitaires régionales en une guerre civile, l'armée

⁹⁶⁶ Alain Kisito Anani Metodjo, *op. cit.*, p. 5.

⁹⁶⁷ « Entretien Léon Bio Bigou... », *op. cit.* ; Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁶⁸ Voir aussi : Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁶⁹ Dans le département de l'Ouémé (sud-est) à 9 kilomètres de Porto-Novo.

⁹⁷⁰ Il consiste en un découpage (ou plutôt un véritable charcutage) des circonscriptions électorales afin de noyer l'adversaire politique et favoriser ainsi un émiettement de son électorat.

intervient en 1972 pour rétablir l'ordre. Le nouveau président Kérékou, après son coup d'État, déclare au journaliste venu l'interviewer : « le Dahomey est trop petit pour avoir trois présidents [...] La France a cinquante cinq millions d'habitants, je pense, mais elle n'a qu'un président. Au Dahomey on est à peine trois millions d'habitants et on a trois présidents, on est assez peu pour avoir trois chefs [...] ce que nous leur reprochons c'est l'anarchie [...] c'est terminé »⁹⁷¹.

La période allant de 1972 à 1990 correspond à la période révolutionnaire et au maintien à la tête de l'État « d'un fils du nord ». Ce dernier a eu la particularité, comme le souligne la plupart des personnes interrogées, de remettre en cause les politiques qui consistaient à discriminer une région ou une ethnie par rapport à une autre. L'objectif des révolutionnaires consiste à pratiquer une forme de culture républicaine à partir de la diversité culturelle et régionale du Bénin. Dans cette perspective, le pouvoir révolutionnaire se pose comme un défenseur de toutes les cultures et régions du pays. Mais son chef Kérékou apparaît comme le « caméléon futé », le détenteur du pouvoir qui joue constamment des différentes contradictions⁹⁷² entre les cultures et régions du pays pour ramener l'équilibre. Il n'est plus question des Fon, des Dendi, des Bariba, des Goun, des Adja, des Mina, uniquement. « *La reconnaissance doit aller à tout le peuple dahoméen, sans distinction d'ethnie, de religion, de culture* » : M.M. Et, comme l'affirme le Professeur Bio Bigou : « Les gens étaient bien à l'issue de tout ceci dans cette période du marxisme-léninisme »⁹⁷³. Il s'agit de construire une nation autour d'un brassage qui tient compte de toutes les régions du pays. Désormais, ne compte que « le peuple dahoméen et l'État dahoméen qui eux restent et demeurent »⁹⁷⁴ au-delà des leaders politiques des différentes régions. Le régime révolutionnaire a donc décidé de stigmatiser l'*ethnie* et la *région* comme « *phénomènes illicites qui à un moment ou à un autre conduira à la guerre civile* » : I. Du changement de nom Dahomey pour Bénin en 1975 jusqu'à la loi fondamentale de 1979, l'objectif était de voir émerger une « nation » qui reconnaît à chacun une existence. Il convient également de voir reculer le déni de l'altérité, source des sentiments d'exclusion.

⁹⁷¹ Ina, Document audiovisuel sur le coup d'État d'octobre 1972, *op. cit.*

⁹⁷² Francine Godin, *Bénin 1972-1982. La logique de l'Etat africain*, Paris : L'Harmattan, 1986, p. 271.

⁹⁷³ « Entretien avec le Professeur Léon Bani Bio Bigou », *op. cit.*

⁹⁷⁴ Francine Godin, *op. cit.*, p. 271.

En intégrant la nationalité comme appartenance ethno-linguistique, les révolutionnaires donnèrent la possibilité à chaque groupe ethnique de s'auto-définir en s'auto-désignant par l'ethnonyme qu'il juge expressif de son projet social et de sa vision du monde. L'ethnonyme *Somba*, très stéréotypant et, partant, très handicapant pour les membres de ce groupe, éclate ainsi en *Bétamaribè*, *Wama*, *Besorubè*⁹⁷⁵.

Bako Arifari évoque « la politisation positive du régionalisme ou le pragmatisme révolutionnaire »⁹⁷⁶ comme stratégie de lutte contre les « politiques du terroir ». En se positionnant comme force d'opposition aux politiques menées depuis l'indépendance, le régime révolutionnaire s'oppose avec virulence contre tous les processus mettant en avant une région ou une ethnie du pays. De façon pratique, tous les partis ou associations de région particulière sont interdits. Les cas sont nombreux : « le Rassemblement de la jeunesse du Mono (Rajemo), le mouvement Kpalingan sur le plateau d'Abomey, le Front d'action commune des élèves et étudiants du Nord (Faccen). »⁹⁷⁷

Dès lors, le Béninois ne doit s'identifier qu'à l'État ou à la nation béninoise et non plus à une région. Par exemple, pour éviter toute identification à leurs régions d'origine, les nouveaux militaires nommés comme préfets de province ont été envoyés dans des régions dont ils n'étaient pas originaires⁹⁷⁸. Il s'agissait alors de construire une communauté des identités, « nationale et révolutionnaire » qui reconnaisse à tous l'appartenance à un même pays. La notion de pays, comme territoire auquel on associe tous les Béninois, pousse le nouveau régime à opter pour un changement de nom. Le nom *Dahomey* n'était que l'appellation française du royaume fon *Danxomè*, au sud⁹⁷⁹. Cette nouvelle appellation procède à une neutralité symbolique de la manière de nommer le pays⁹⁸⁰. Ce nouveau nom sera maintenu après le renouveau démocratique. De République Populaire du Bénin, le pays deviendra juste République du Bénin⁹⁸¹.

⁹⁷⁵ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p.18.

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ Cf. *supra* les processus de brassage qui se sont mis en place à l'issue de ces affectations.

⁹⁷⁹ Voir : Paul Marty, *op. cit.*, p. 1.

⁹⁸⁰ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁸¹ À propos du nom du pays, la problématique autour d'une révision de la Constitution de 1990, fait état (cela reste à confirmer) d'un changement de nom et aussi de république. Ainsi, à la suite d'une révision constitutionnelle, la République du Bénin deviendra, la République Démocratique du Bénin.

L'Assemblée Nationale Révolutionnaire dans la Loi fondamentale de 1979, fait de « l'appartenance ethnique un droit égal pour tous. [Chacun] a la possibilité de développer sa culture et sa langue dans le respect des autres. Autour de la Commission nationale linguistique, toutes les langues et les cultures du pays ont ainsi gagné en visibilité. Alors que seuls le fon et le dendi étaient parlés à la radio et à la télé, une dizaine d'autres langues verront leur apparition »⁹⁸².

Les réformes des militaires au pouvoir touchent également l'armée. Comme le souligne le colonel P. « *la volonté du régime révolutionnaire est d'éviter à jamais que des coups d'États se produisent à nouveau dans le pays et surtout que ceux-ci ne soient le fait d'officiers dont l'appartenance ethnique ou régionale est prépondérante dans l'armée. Le travail consiste à avoir une armée non clanique et plus républicaine.* »⁹⁸³ La réponse donnée par cet enquêté semble confirmer ce que nous dit également I. Pour lui, « *Kérékou a su introduire sous la révolution, un équilibre régional au sein de l'armée.* » Toujours selon I., la politique mise en place par le gouvernement révolutionnaire, pour réserver une place à toutes les régions et à toutes les cultures présentes au Bénin, a permis en 17 ans de régime d'oublier un peu le régionalisme, l'ethnisme et autres discours de division. Non jugulés, ces phénomènes auraient entraînés une déflagration certaine. « *On ne sait pas ce qui aurait pu se passer à l'issue du Conseil présidentiel et du monstre à trois têtes [en référence aux trois leaders : Maga, Apithy, Ahomadégbé]. Peut-être qu'en ce moment, le pays serait divisé en trois régions [en trois pays] ou vous auriez les béninois du sud-ouest avec leur capitale à Abomey, ceux du sud-est à Porto-novo, ceux du nord, avec Parakou ou Natitingou comme capitale (rire). Encore que là, il y a un problème. Car le nord n'est pas aussi homogène qu'on le croit.* » : I.

Toutefois, cette volonté d'instaurer un équilibre inter-régional et multi-ethnique et une société béninoise où aucun groupe ne perdrait la « face », n'empêche pas quelques critiques à l'encontre du régime révolutionnaire. Pour le colonel P., à la

⁹⁸² Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁸³ Cf. aussi *supra* le postulat de l'armée républicaine.

sortie de l'indépendance, le sud-Bénin était la région qui a pourvu le pays de plus de cadres dans les administrations de l'État. Certaines populations du pays ne seraient donc pas assez entrées très tôt dans l'élite du Bénin. « *Conséquence, elles auraient pris un retard par rapport à leurs frères du sud. L'objectif donc, [à travers la politique identitaire] c'est de les aider à rattraper le retard. Comme pour citer votre président hein, n'est-ce pas ?* (l'enquête s'adressait à nous)... (Rire) » : G.

Dès lors, la politique du brassage et de *discrimination positive* aboutit au principe des *quota*. Mais cette mesure n'a pas totalement abouti dans les administrations publiques. De fait, les cadres compétents appartenaient, pour la plupart, au Sud du pays. S'il avait fallu complètement procéder à une « politique identitaire » de visibilité pour tous, le risque d'une « *administration de cancre* » (: F.) était grand. La configuration de l'administration publique complexifie ainsi la mise en œuvre d'une politique de visibilité sans déni. Les gens du Sud y étaient souvent en surnombre. « *Cette politique a eu du mal à prendre réellement surtout au sein de certains départements ministériels ; car les membres de l'élite intellectuelle du Sud étaient les plus instruits et donc les plus représentés.* » : colonel P.

De surcroît, la politique de visibilité pour tous qui visait dès le départ à « sauver la face de tous » va créer une sorte de frustration au sein de l'élite intellectuelle du Sud dite évoluée. Elle provoque des discours xénophobes et condescendants vis-à-vis des minorités issues des autres régions du pays et plus principalement du Nord⁹⁸⁴. Cette politique selon le général K., au lieu d'aboutir à un équilibre des forces et leurs intégrations dans la communauté, crée de « *l'injustice, tue l'émergence des vraies élites. Par ailleurs, elle s'est développée et se développe encore en dehors de toute règle démocratique, de tout texte qui légifère sur la question* »⁹⁸⁵. Le général tout en reconnaissant avoir participé au régime révolutionnaire, fustige ainsi ce qu'il appelle « *la politique de rétablissement du régionalisme par d'autres moyens. Si Hubert Maga disait : "je suis devenu président de la république pour faire la promotion des gens du nord" ; à partir de 1972 Kérékou n'a fait que lui emboiter le pas* » : général K.

⁹⁸⁴ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁸⁵ Pour compléter cette déclaration voir aussi : Wilfrid Hervé, François Koffi Awouodo, *op. cit.*, p. 184.

Par-delà les apports positifs de la période révolutionnaire et le recul des tendances de repli identitaire, l'année 1990 s'ouvre sur le traumatisme social et politique lié à la dérive idéologique et l'échec du marxisme. Pour un pays qui aspire à la liberté et à la démocratie, le régime révolutionnaire devait tout simplement disparaître. Dès lors, La liberté d'expression permet à tous les Béninois de se constituer en association ou en parti.

En 1960, il était possible de créer son parti en référence à un groupe ethnique ou à une région. Mais la situation a évolué. Il devient délicat, politiquement incorrect, voire illégal officiellement, de le répéter au regard même de la nouvelle constitution du pays⁹⁸⁶. Elle prend en compte la nécessité d'une visibilité pour tous. Elle demeure un acte solennel et formel. L'article 153 dispose que : « L'État veille au développement harmonieux de toutes les collectivités territoriales sur la base de la solidarité nationale [...] et de l'équilibre inter-régional ».

Depuis 1990 et le renouveau démocratique, les institutions et la Loi fondamentale régissent néanmoins la configuration politique au Bénin. « *Tout discours ethno régional est donc perçu comme anti démocratique et peut faire de la mauvaise publicité pour tout leader qui veut faire carrière en politique. Mais, et je dis qu'il y a un 'mais', officieusement les politiques en faveur du terroir sont en train de re-faire surface et se renforcer* » : G. Face à une réappropriation des notions comme la décentralisation ou le développement local⁹⁸⁷, qui ont émergé avec le renouveau démocratique, les dirigeants manipulent à nouveau de plus en plus, la *politique du terroir* pour arriver au sommet de l'État.

« *Le terroir devient l'arène où l'on peut mobiliser le plus de votes en notre faveur. Les affrontements interethniques en marge des élections de mars 1991, étaient déjà le signe d'un retour des identités de base dans l'arène politique* » : L.R.

⁹⁸⁶ Cf. Constitution du 11 décembre 1990 et la charte des partis politiques, loi n° 2001/21.

⁹⁸⁷ Sur cette notion voir : Paul Houé, *Le développement local au défi de la mondialisation (Préface de Mamadou Dia)*, Paris : L'harmattan, 2001, p.107 et suiv.

Le discours sur *l'identité locale* a beaucoup animé les élections présidentielles de 1996 où certains ont reproché à Soglo de favoriser son clan. Avant et pendant ces élections, des tensions ont secoué des communautés au nord. « *Ces tensions ont opposé les populations du nord et celles du sud. Mais dans les faits ce sont véritablement les Fons – groupe sociolinguistique du président Soglo – qui étaient visés. Et, des Fons il y en a beaucoup au nord, surtout à Parakou.* » : S.E.

L'élection de Kérékou en 1996 et sa réélection en 2001, n'ont pas changé grand chose, sinon qu'elles ont renforcé le discours selon lequel le pouvoir a trop duré entre les mains des nordistes. L'élection en 2006 de Yayi Boni, considéré lui aussi comme un septentrional, - sa commune d'origine est Tchaourou au centre-est dans le département du Borgou -, signale que la politique en faveur du « *terroir s'est plus que radicalisée. Sans exagérer les choses, on est comme revenu au début des indépendances même si les contextes sont différents. Aujourd'hui, la reconnaissance de l'homme politique passe par sa capacité à avoir un fief* » : F.

En effet, à partir de 1990, trois meneurs reprennent les « identités de rôle » – représentant d'ethnies et de régions politiques – des trois anciens présidents. Kérékou se substitue à Maga, Adrien Houngbédji remplace Apithy et Nicéphore Soglo succède à Ahomadégbé. Avant les élections de 2006, ils étaient les seuls ou presque qui animaient la vie politique du pays. Mais, apparaît également une région politique le long du fleuve Mono et du pays Adja, déterminante dans le jeu des alliances avec les trois régions classiques. Elle est représentée par Amoussou Bruno, qui a pour « identité de rôle » la visibilité de l'aire Adja-Mina.

Conclusion : la politique identitaire, une discrimination positive reconnaissante et inclusive et/ou exclusive ?

En postulant que « qui se ressemblent s'assemblent et se reconnaissent », ces analyses mettent en évidence l'idée qu'il existe une politique de reconnaissance au Bénin. Elle traduit une reconnaissance de niveau, mais aussi de catégorie, définie par les critères d'identification du leader politique du moment. Autrement dit, elle vise des Béninois, certes, mais ceux-ci en accédant à une reconnaissance positive participent aussi à l'oubli de ceux qui ne sont pas comme eux. « *La reconnaissance*

consisterait à donner priorité à son groupe d'appartenance. Ce qu'on pourrait appeler une politique identitaire de reconnaissance, tend [ici] à [sauver la face] du groupe auquel on s'identifie. Aucun des hommes politiques, ou presque, n'a pu échapper à ce principe depuis les indépendances » : M.M.

La période révolutionnaire a fait de la visibilité pour tous une priorité. Elle a permis ainsi de voir officiellement émerger une politique identitaire fondée sur la construction d'une communauté des identités qui ne nie pas les particularités. Grâce à la révolution, « *le quota assure [par exemple] l'équilibre de l'armée et l'empêche d'être clanique. Cette politique a été initiée par Kérékou et poursuivie par Soglo. Quant à Yayi il applique une politique de quotas non officielle dans les recrutements dans l'administration. Au lieu de délibérer normalement certains concours⁹⁸⁸, c'est souvent au palais que la finalisation de la liste se fait.* » : S.E.

Pour L.R. également, Soglo a beaucoup fait la promotion des cadres du Nord après la période révolutionnaire, « *pour des raisons comme il le disait, de promotion de l'excellence tout court.* » Le Kérékou du renouveau, celui qui a abandonné la doctrine marxiste et s'est presque mué en pasteur, a ré-amorcé lui aussi le rétablissement de l'équilibre avec « *une pression très claire des cadres du Nord.* » Pour cet enquêté, l'actuel président (Yayi Boni) a vraiment « *institué le quota comme approche politique de conquête et d'hégémonie des cadres du Nord. Il a été par exemple mis en place la nomination systématique d'un cadre du Nord dans les cabinets ministériels et les concours de la fonction publique seraient également moins transparents. Car une part importante des postes serait réservée au Nord.* » : L.R.

⁹⁸⁸ Voir sur la problématique du concours, de la constitution de l'identité du bureaucrate au sein de l'État, l'analyse entre la France et les États-Unis faite par Olivier Ihl, « Les Républiques du concours. L'identification du mérite bureaucratique en France et aux États-Unis », Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 157-175. L'article parle du principe de la « méritocratie » comme mode de recrutement, mais aussi des systèmes de formation d'un cadre d'élite, compétent ou non, talentueux ou non suivant qu'on soit dans un « État fort ou faible ». Le concours comme mode d'identification de « ceux qui sont capables » citoyens méritant pour construire la République, n'écarte pas pour autant « le pouvoir de nomination du politique... il ne protège pas les nominations de l'influence partisane et personnelle » (*Ibid.*, p. 159.) « Si cooptation sociale et politisation des recrutements ont longtemps prévalu en matière de sélection de la « haute administration », les concours ont... [aussi une] difficulté : celle des critères capables d'assurer un recrutement impartial » (*Ibid.*, p. 168.)

La disparition de l'héritage révolutionnaire voit la résurgence, dans un contexte démocratique, d'une politique identitaire opérant une fois encore dans la clandestinité. Comme le soulignait déjà le général K. « *Il y a une politique identitaire qui n'est pas formelle. Et, [il n'y a que] dans le langage officiel que vous entendez les appels à l'union de la nation et du pays* » : G.

Il convient de rappeler que G est juriste. Comme lui, C. (juriste aussi) dira qu'il y a au Bénin : « *une situation formelle qui rend tabou la politique identitaire. Dans un contexte démocratique, Il faut dé-tabouiser cette politique, rendre légale la politique de quota, la rendre réelle et formelle, car on est dans un système de solidarité qui ne peut empêcher ce qu'on pourrait nommer l'autochtonie de la gouvernance politique de se faire. Alors il faut sortir de cette politique de la pudeur. Si on prend la démocratie comme la dialectique entre majorité et minorité, celui qui gagne le pouvoir gouvernera avec les siens. Sortir tout cela de leur pudeur, serait reconnaître la réalité de notre pays et aussi éviter les frustrations. Il faut reconnaître que cette façon de ne pas vouloir dire ce qui est, ou de taire nos réalités procède d'une représentation copiée-collée des fonctionnements institutionnels et constitutionnels à la française.* » : C.

L'absence de codification aura probablement pour résultat d'exacerber les différences et les écarts entre groupes pour finalement parachever les frustrations. Les déçus du système auront l'impression que ce sont toujours les mêmes qui gouvernent.

Pour ces deux juristes, C. et G., en l'absence de toute règle démocratique, la reconnaissance même des minorités, surtout celle du nord serait menacée. La place qu'elle pourrait occuper dans le jeu démocratique n'étant pas légalement posée, la politique identitaire menée en faveur d'elle, pourrait lui être contreproductive. « *Puisqu'il suffit de discuter avec certains cadres pour comprendre, qu'elle [la minorité] a peur. Dès lors, les gens du nord savent que si le principe de la politique identitaire disparaît toutes les situations leur seront défavorables.* » : G. « *La dernière fois il a été signifié au chef de l'État [Yayi Boni] les frustrations⁹⁸⁹ que crée la politique de quota qui favorise les gens du nord au sein des institutions*

publiques. Cette histoire de quota crée de véritable problème. Les administrations publiques juteuses (la Loterie Nationale, la SBEE, la SONEB, le Port Autonome de Cotonou) et certains ministères comme celui de l'agriculture⁹⁹⁰ sont entre les mains de gens du nord, ou ont été entre les mains des gens du nord. Moi en tant que juriste, je ne suis pas contre une politique identitaire de quota, mais il faut qu'elle s'applique selon des règles démocratiques. S'il faut une politique de quota il faut qu'on légifère dans le domaine pour que cela soit un fait clair et posé. » : C. La nécessité de réduire les frustrations et autres exclusions liées à la politique identitaire pour préserver la paix et la stabilité s'impose⁹⁹¹.

Toutefois, la démocratisation de la « politique identitaire » absorbera-t-elle les frustrations de la majorité qui est aussi en quête de reconnaissance et de visibilité dans l'espace public politico-administratif? En appliquant les règles démocratiques à la « politique identitaire », celle-ci sera portée dans l'espace public. La majorité pourra ainsi participer au débat de sa construction et de sa mise en œuvre. Ce sera alors une forme de participation à la formation d'un cadre de légitimation⁹⁹² de cette politique. L'inquiétude des juristes est alors justifiée dans le sens où, en échappant à l'espace public, la construction de la « politique identitaire » et son implémentation, écarte la majorité, lui déniait même son rôle de majorité. Cela augmente par la même occasion sa frustration. L'association de la majorité à ces mécanismes serait un premier niveau de reconnaissance. Elle aurait ainsi, elle aussi, « son mot à dire »⁹⁹³.

Le renouveau démocratique se révèle ainsi comme un retour dans le temps. Plus que jamais, le discours politique assure et rassure autour d'une unité. Tout le monde dénonce la politique du terroir mais chacun y participe, le contexte électoral souvent y contribuant. Si officiellement, le discours politique proclame

⁹⁸⁹ Voir à ce sujet : Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 53.

⁹⁹⁰ Cette déclaration doit être replacée dans un contexte actualisé. Les nominations aux postes de directeur et ministre ont connu quelques changements. L'actuel Directeur de la SBEE s'appelle Marius Hounkpatin et l'ancienne Directrice de Loterie Nationale du Bénin jusqu'en juillet 2011, s'appelait Bibiane Soglo et ne sont pas du nord. Bibiane Soglo est l'actuelle Directrice nationale du contrôle des marchés publics, autre direction non moins « juteuse ». Toutefois, l'actuel ministre de l'agriculture (Katé Sabaï) est bel et bien de Founougou dans l'arrondissement de Banikoara dans le département de l'Alibori au nord.

⁹⁹¹ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 151.

⁹⁹² David Ambrosetti, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁹³ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 151. (la réduction des frustrations et des exclusions passera par la démocratisation de la parole).

l'union de toutes les forces de la nation et impose un discours contre toute forme de régionalisme et d'ethnocentrisme, les meneurs pour la plupart ont du mal à échapper au jeu de la politique du terroir.

Ce genre de pratiques se justifie par le fait que « *é dou gan*⁹⁹⁴, *c'est manger le pouvoir et le pouvoir ne se mange pas seul, sans ceux à qui on se réfère [ceux qui sont comme nous. En France ou ailleurs les commentateurs parlent de « famille politique »]* » : G. Si reconnaissance il y a, elle va d'abord à ceux qu'on reconnaît comme partageant une ressemblance, ceux ayant un soi proche du notre ou dont le « je le reconnais » est établi par la langue, la culture, la région d'appartenance, certaines alliances. La réalité intrinsèque à la trajectoire béninoise doit selon cet enquêté être mis en avant dans la politique de reconnaissance. Pour lui, il ne faut plus nier la réalité affective et émotionnelle qui conduit tout meneur qui a le pouvoir de céder à la reconnaissance du soi propre. Dans l'interprétation des propos de l'enquêté, accepter la chose reviendrait à penser les solutions pour y remédier et à poser les bases d'une réduction de la frustration du « eux ».

Si nous considérons le degré du déni de reconnaissance des différentes « politiques du terroir », la dangerosité de ces politiques et leur portée de nuisance est moindre. L'une des preuves d'une telle affirmation réside dans le fait que le pays a échappé jusque-là à la violence létale et à la guerre interethnique. S'il est difficile au leader politique d'échapper à « l'autochtonie du pouvoir » selon I., il ne faut pas dramatiser le sujet : « *La politique identitaire des différents hommes politiques est à nuancer dans le sens où elle n'est jamais extrémiste. Les gens sont souvent de partout dans les ministères et les administrations.* » « *Quand on regarde les fonctionnaires et l'administration, on voit que tout le monde est dedans : Bariba, Fon, Nago Somba* »⁹⁹⁵ .

En outre, la position de la majorité – qui n'est pas moins représentée dans l'appareil étatique – et des élites qui la composent face à la minorité qui bénéficierait d'une « politique du terroir », constitue pour Bako, « un facteur

⁹⁹⁴ L'expression est en fon et il ne faut assimiler sa compréhension uniquement à la gestion « *mandibulaire* » du pouvoir politique. Au-delà de la « *mastication* » du pouvoir, elle articule une sorte de phénoménologie de gouvernance politique qui « impose » la reconnaissance.

⁹⁹⁵ *Focus group Hommes Glazoué, op. cit.*

d'équilibre dans la gestion du pays à travers une sorte de neutralisation réciproque. » Le bénéfice d'une politique identitaire ne conduit pas nécessairement la minorité à « imposer ses règles »⁹⁹⁶, c'est-à-dire à devenir un *hégémon*.

Enfin, la « politique identitaire » dans sa mise en œuvre ne touche souvent qu'une minorité de la minorité⁹⁹⁷. Le risque que cette fraction réduite déclenche une « guerre » jusqu'au sacrifice ultime contre la grande majorité devient improbable. À l'échelle même de la minorité, l'impact d'une politique identitaire devient ainsi minime au point où la majorité de la minorité n'aura aucun intérêt à la défendre, si ce n'est pendant les joutes électorales. En dehors de ces périodes de transmission du pouvoir central, l'IDH⁹⁹⁸ (l'Indice de Développement Humain) du Bénin, montre que minorité et majorité demeurent encore dans la « communauté de destin ».

Mais un pays stable et aux relations sociopolitiques apaisées ne concerne pas uniquement le pouvoir politique central. Qu'en est-il à l'échelon local et quotidien de la gestion des tensions sociales entre les divers groupes présents ?

3.2.3. Interaction au « niveau local » et désir de paix

La pacification d'un espace sociopolitique ne dépend pas seulement du régime politique et des institutions. Elle est aussi la résultante des interactions et des relations que les individus à l'intérieur de cet espace entretiennent les uns avec les autres. Celles-ci aboutissent à la production d'une culture politique de la paix. L'idée générale développée ici tourne autour de la démonstration d'un processus de pacification non confiné dans le champ politique global. La réalité de la pacification est aussi en œuvre dans la société localement située. En considérant que la pacification signifie une réduction des tensions pouvant conduire à la

⁹⁹⁶ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁹⁷ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁹⁸ L'IDH est un instrument de mesure du Programme des Nations Unies pour le Développement. Il se fonde sur l'espérance de vie, le niveau d'éducation (c'est-à-dire l'instruction) et le niveau de vie des populations d'un pays. L'objectif de cet instrument est de mettre en évidence la place que « l'humain » occupe dans le développement d'un pays. Quand on se réfère au www.bj.undp.org, le Bénin se classe 131^{ème} sur 169 pays en 2010. En 2009 il était 161^{ème} sur 182. Une amélioration est donc à noter au regard de cet indicateur. Si on relie le caractère positif de cet indicateur à la politique, le Béninois vit mieux, quelle que soit sa région d'appartenance.

violence létale, nous estimons que les acteurs sociaux par leurs actions/interactions loin du politique et de la politique y concourent.

Au regard des observations sur le terrain et suivant le contenu du *corpus*, au Bénin la paix se joue également dans les rencontres au quotidien entre les acteurs locaux. Mais le caractère pacifié se manifeste également dans l'apprentissage de l'autre que génèrent ces rencontres. En dehors des stéréotypes et préjugés, réels ou supposés, qui jalonnent les relations, les agents sociaux s'autorisent d'autres cadres de re-découverte de l'altérité. Ces usages, au lieu de provoquer le rejet, la frustration, l'exclusion, favorisent le rapprochement, la naissance d'une collectivité de reconnaissance pour *in fine* favoriser la paix. La mise en place des processus sociaux de gestion et de prise en charge des conflits au niveau local demeure tout aussi productive dans la réduction de la montée aux extrêmes des tensions. Le choix d'une solution locale de gestion des conflits, la part de reconnaissance et de respect accordée aux voisins de « chez nous » comme ceux d'ailleurs, concourent au désir de la paix.

Ces processus sociaux de canalisation de la conflictualité constituent des stratégies de contournement des variables historiques des tensions. Ils contournent ou contiennent également les discours ostracisant, d'appel à la rupture (c'est-à-dire parfois au règlement de compte) et les actions belliqueuses générées par « le haut », en l'occurrence le pouvoir politique. Face à la réalité des divisions observables, surtout en période électorale, au sein de la population en général et en particulier au sein des « ailleurs différents » cohabitant, le niveau local développe des mécanismes dont l'analyse met en évidence le désir de vivre-ensemble et surtout en paix. Loin des déclarations, de bonne foi ou politiciennes, des hommes et femmes politiques sur la société béninoise pacifique ou à pacifier, les acteurs locaux conçoivent, pas à pas, une société locale de paix. Son effet de « conservation » sur la société globale se ressent quand le « feu » est aux portes de la « nation » : ces solidarités et ces sécurisations locales montrent alors leur utilité sociale. Si, le politique, pompier pyromane arrive souvent à attiser le « feu » au point de suggérer le sacrifice ultime aux Béninois, ces derniers lui objectent

généralement leur quotidien construit autour de l'acceptation, fruit de l'apprentissage et des rencontres qui parfois existent depuis longtemps.

Dès lors, la « communauté de paix », quand elle est localement constituée, devient le rempart à tout processus de déflagration et manifestation de violence létale, surtout celui émanant du pompier pyromane. Car elle est « communauté de sens » - comme dirait Goffman signifiante, sensée et normale⁹⁹⁹ par opposition à anormale, anomique – dont le maintien nécessaire transcende tout projet d'éclatement.

Pluralité ethnique et formation locale d'une communauté de paix : cas des communes de Parakou et de Glazoué

Dans ce *premier cas* empirique, nous allons nous appuyer sur les expériences des femmes qui ont constitué les *focus groups* des étapes de Parakou et de Glazoué. En dehors des différentes réponses à nos questions, il est apparu, au cours des échanges, qu'il existe au sein des communautés de ces deux communes des activités informelles de groupes qui se révèlent être des cadres¹⁰⁰⁰ locaux de brassage, de rencontre, d'apprentissage de l'altérité, de soutien et de solidarité. Pour les groupes qui ont constitué l'échantillon, les activités concernent la tontine¹⁰⁰¹ pour Parakou, et la vente d'igname¹⁰⁰² pour Glazoué. Dans les deux cas, ces activités regroupent des femmes issues de différentes aires. À Parakou par exemple, le groupe de tontine dont on a partagé l'expérience compte des femmes dendi, fon, yoruba et mina. Pour Glazoué, les femmes étaient des Mahi et des Idatcha en majorité mais on peut retrouver aussi des Nagot et des Fon.

L'intérêt scientifique dans ces échanges avec ces femmes n'est pas la dimension économique des activités qu'elles mènent. Il s'agit du cadre de solidarité, de

⁹⁹⁹ Erving Goffman, *Asiles : Études sur la condition sociale des malades mentaux*, (Trad.), Paris : Éditions de Minuit, 1968, p. 37.

¹⁰⁰⁰ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 242.

¹⁰⁰¹ La tontine est une activité d'épargne ou de placement. Elle regroupe souvent un ensemble de personnes (des souscripteurs) qui verse une certaine somme. À une échéance précise, la totalité des parts souscrites reviennent à un des membres du groupe et ceci de façon tournante.

¹⁰⁰² Cette activité génératrice de revenus permet de lutter contre la pauvreté monétaire. Celle-ci touche généralement les femmes dans ces milieux.

soutien et d'aide, qu'elles constituent pour ses membres, quelles que soient leurs appartenances ethniques.

Au-delà du caractère économique des activités, ces groupes forment une « communauté de solidarité » très active dans la réalisation des fêtes communautaires, les moments de deuils, de mariage, de naissance d'enfants, de baptême traditionnel¹⁰⁰³ : « *c'est ce qu'on appelle communément la sortie d'un enfant. Au cours de cette sortie l'enfant recevra son premier prénom* »¹⁰⁰⁴. La « communauté de solidarité » articule ainsi sa présence pour chacune de ses membres. Quelle que soit l'origine ou l'ethnie d'une des membres, pour chacun des moments ci-dessus, elles lui font une place de choix. « *L'activité de tontine constitue pour nous femmes d'ici, une activité de famille. Chacune ici porte le nom de « sœur » de la communauté. Il arrive qu'une personne ne donne pas à temps sa cotisation. On en discute, soit on échelonne sa part ou si son tour arrive, elle remboursera la personne pour laquelle elle n'avait pas donné sa part. Tout ça se fait par consensus dans l'entente. Par exemple la sœur Line [une Fon devait donner sa part au profit d'une autre femme du groupe, qui, elle, est une Dendi] n'avait pas pu donner le mois dernier parce que son fils était malade à l'hôpital. On a compris et on s'est arrangé.* »¹⁰⁰⁵

Lors de notre passage à Glazoué, la communauté de femmes dont nous avons partagé l'expérience préparait une fête. Elles ont été associées à l'organisation de la fête anniversaire du décès d'un des anciens chefs mahi. Celui-ci était décédé depuis une cinquantaine d'années. La communauté des femmes vendeuses d'igname (composée de femmes mahi, idatcha, fon et nagot) avait décidé d'acheter un même pagne avec les mêmes motifs. « *Lors du décès de mon père, mes sœurs m'avaient beaucoup soutenu. Elles ont cotisé pour nous aider à acheter le cercueil, mais le jour de la veillée et le jour de l'enterrement, elles étaient là. On a toutes prié pour le repos de l'âme de mon père* »¹⁰⁰⁶. La « communauté de solidarité » devient ainsi le lieu d'initiation à la douleur d'autrui. Dans le cas de la personne qui a perdu un

¹⁰⁰³ Nassirou Bako-Arifari, « La démocratie à Founougo », *op. cit.*, pp. 90-91., présente également un cas pareil autour de « l'Association locale des femmes mariées de Founougo ».

¹⁰⁰⁴ Focus group Femmes Parakou, *op. cit.*

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁰⁶ Focus group Femmes Glazoué, *op. cit.*

parent, le message de la démarche des autres « *sœurs* » est limpide : « *tu n'es pas seule* ». La douleur que vit autrui aujourd'hui peut être celle que je vivrai demain et je n'aimerais pas être seul. « *On sait que si c'est mon tour aujourd'hui, demain se sera le tour de quelqu'un d'autre.* »¹⁰⁰⁷. La crainte de la solitude du deuil et donc de la douleur traverse ainsi l'imaginaire de la communauté tout en renforçant l'attachement à celle-ci. Chacune de ses membres devienne ainsi une patiente de l'autre. C'est parce qu'elle est affectée par le pouvoir sur elle de la douleur, qu'elle se trouve investie d'une action d'emblée placée sous la règle de la réciprocité¹⁰⁰⁸. Si vivre en paix passe par une « éthique ricoeurienne (bien vivre avec et pour autrui) », la formation d'une « communauté de paix » localisée se conçoit par l'affection du projet de bien-vivre par la sollicitude, à la fois exercée et reçue. Pour avoir de l'affection, encore faut-il être entré en relation d'empathie avec autrui, dans une sorte de dialectique de l'action et de l'affection¹⁰⁰⁹.

La participation à la douleur du deuil qui affecte autrui implicitement donne à voir le niveau de sollicitude et d'empathie à l'égard de la personne explorée. C'est l'occasion pour nous de vivre la douleur ou du moins du point de vue de la personne qui souffre. La présence étant perçue comme participation au contenu de la douleur, la douleur est partagée. La mémoire de la collectivité retient ces moments de « partage douloureux » comme symbole. Au moment où plus tard intervient une tension entre les différents groupes ethniques localisés, ce symbole se transforme en un symbole agissant, consciemment ou inconsciemment. La « communauté de solidarité » est aussi une communauté de langues localement parlées. Leurs importances comme outils relationnels intervient dans l'apprentissage que chaque membre différent fait de la langue de l'autre et *vice-versa*. La femme dendi comprend et parle le fon et le mina, tout comme la Fon ou la Mina parle le dendi.

Cette remarque vaut aussi pour Glazoué. La femme mahi ou fon comprend le nagot ou l'idatcha et la femme idatcha ou la nagot peut parler le fon ou le mahi. Ce qui transparait lors des échanges et amène le groupe de Glazoué à dire : « *Nous*

¹⁰⁰⁷ *Focus group Femmes Glazoué, op. cit.*

¹⁰⁰⁸ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 382.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 381.

*sommes toutes les mêmes par exemple à Glazoué tout le monde comprend l'idatcha et tout le monde parle mahi et fon. »*¹⁰¹⁰

Enfin, ces communautés de femmes sont des médiatrices en cas de conflit entre leurs maris. L'une des femmes à Parakou rapporte ainsi le cas où son mari et celui d'une autre « sœur » de la tontine se sont « disputés violemment au cours des élections présidentielles de 2006. Mon mari a voté Yayi, alors que le mari de ma « sœur » a voté pour le PRD. Ma « sœur » et moi avons discuté chacune le soir avec nos maris (rires et sourires des participantes) et depuis le problème est fini. Ils ont recommencé par jouer au adjji [une sorte de domino africain] ensemble. »

Le *deuxième cas* porte sur l'école¹⁰¹¹ de Parakou, cadre de socialisation, de découverte¹⁰¹², d'apprentissage par expérience de l'altérité¹⁰¹³, de rencontre entre les différences, de brassage. Cette illustration concerne un aumônier de l'archidiocèse de Parakou. Il a retracé cette histoire lors du symposium sur la question ethnique et l'intégration à la « nation » béninoise¹⁰¹⁴. Pour cet aumônier, les différents lieux de l'école à Parakou montrent la réalité¹⁰¹⁵ des interactions entre les jeunes de la diversité ethnique et culturelle. Il décrit ainsi « les premiers jours de rentrée comme moments de retrouvailles, de découverte, de nouvelles amitiés, de relations qui se nouent. Des alliances intra-ethniques émergent par le biais de la langue, mais les réalités et exigences des activités scolaires ouvrent des relations à d'autres ethnies. On se lie d'amitié avec le copain habitant le même quartier (on fait route ensemble à la sortie de l'école) et avec qui, parfois, on fait la même classe. Et ceci sans tenir compte des différences ethniques. À travers les groupes d'études on s'intègre et on est intégré. Quelques boutades en vernaculaire (aussitôt traduites en français) viennent détendre l'ambiance qui anime ces

¹⁰¹⁰ Focus group Femmes Glazoué, *op. cit.*

¹⁰¹¹ L'école comme lieu désigne ici le lycée, le collège, mais aussi la bibliothèque, les groupes de travail ou d'étude, les centres de loisirs et de sports, où des jeunes issus de la pluralité ethnique ont l'occasion de se rencontrer.

¹⁰¹² Erving Goffman, *op. cit.*, p. 140.

¹⁰¹³ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 206 ; voir aussi : Peter Berger et Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 44 et suiv.

¹⁰¹⁴ Philippe W. Donou, (aumônier des œuvres de l'archidiocèse de Parakou), « Cohabitation multiethnique et plurinationale dans les milieux scolaires. Témoignage de l'aumônier des lycées et collèges de Parakou » in Identités ethniques et intégration nationale, *op. cit.*, pp. 55-66.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

groupes. Cela ne nuit guère ! On en rit parfois. Des relations sans parti pris, sans couleur ethnique sont ainsi traversées par l'acceptation de l'autre »¹⁰¹⁶.

Le récit de l'aumônier a été également confirmé comme expérience vécue aussi par certains participants aux focus groupes de l'étape de Parakou. Pour nos enquêtés, « *l'école a permis de nouer des relations amicales entre les différentes ethnies présentes dans la ville. [Et,] il n'est pas rare de voir les copains ou les copines de nos enfants [qu'ils soient fon, Bariba] faire leurs exercices ensemble à la maison ou c'est eux qui vont chez ces copains* »¹⁰¹⁷.

L'analyse de l'expérience exposée par cet ecclésiastique nous donne ainsi à voir la probabilité pour l'école d'être un lieu de socialisation (*frame of social learning and peace*), d'incorporation de structures cognitive et objective pour l'émergence d'un *ethos* de paix¹⁰¹⁸. Elle permet par exemple à l'élève l'apprentissage de l'autre différent comme un sujet cognitif. Au-delà de ce qu'il sait déjà de sa différence, de son histoire, il a la possibilité d'apprendre à le reconnaître comme un autre moi, par la camaraderie de proximité. Une autre histoire de l'autre lui est par conséquent accessible. Il pourra ainsi le percevoir autrement que par la trajectoire du récit sur lui¹⁰¹⁹, qui est raconté et très souvent stéréotypé. *In fine*, plus il dispose de ressources cognitives lors de ses interactions avec autrui et moins il a tendance à faire une utilisation automatique de ses croyances issues de récits, souvent tronquées¹⁰²⁰. À travers les groupes d'études et les travaux à la bibliothèque, « l'apprentissage se fera par contact » technique ou par contact mécanique avec autrui, sa réalité et sa différence. Un apprentissage explicite est réel via l'échange. C'est une fréquentation d'autrui et une mise en relation avec lui qui passe par un partage quotidien de l'espace. L'apprentissage par contact est renforcé par l'apprentissage cognitif. Enfin, l'apprentissage est culturel. La relation avec un autrui différent est envisagée ici de façon presque totale. Car, à cette étape, le différent s'estompe au point où l'autre peut ressentir pour vous le même sentiment qui existe entre deux personnes qui éprouvent un attachement mutuel. Chacun

¹⁰¹⁶ Philippe W. Donou, *op. cit.*, pp. 55-58.

¹⁰¹⁷ *Focus group Hommes, Parakou op. cit.* ; *focus group Femmes Parakou, op. cit.*

¹⁰¹⁸ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 210.

¹⁰¹⁹ Voir aussi : Georg Simmel, *op. cit.*, p. 609.

¹⁰²⁰ Jean-Claude Deschamps Pascal Moliner, *op. cit.*, p. 90.

apprend à « aimer le différent », à avoir de la « compassion » de « l'empathie » à être sensible face à ses souffrances, que l'on comprend¹⁰²¹.

Ce sentiment préserve le lien face à l'adversité, face aux tensions. Cet apprentissage marque le contact avec un autrui différent. Il forge tout ce qui va subsister quand bien même autrui n'existe plus comme élément objectif. Cette étape corrobore l'apprentissage cognitif en fixant autrui dans notre mémoire, par redondance, par répétition significative¹⁰²². Il devient un objet positivement et sensiblement identifiable. La peur d'un autrui différent se transforme en impression agréable via cet apprentissage. Être avec lui modifie sa définition en termes favorables.

Un apprentissage culturel est collectif et mutualisé. Cet apprentissage réel des effets et des états émotionnels interactifs dépasse nos représentations lointaines, comme restées à distance très longtemps. Cet apprentissage engendre une « communauté des émotions » qui protège au moment où un différend oppose nos différences. Dans la communauté des émotions les élèves deviennent des « stigmatisées honoraires » au sens goffmanien. Dit autrement, le temps de l'apprentissage, ils accèdent à la réalité de l'autre : on passe de la « stigmaphobie » à la « stigmaphilie ». Les visions catégoriques et intransigeantes s'atténuent et cèdent la place peu à peu à la sympathie, la compréhension et l'estime¹⁰²³. C'est le lieu d'initiation par apprentissage du stigmaté ou de la différence d'autrui. Notre cas concerne les stéréotypes et préjugés entre Baatombu et leurs cousins les Tchabè ou encore l'esprit de condescendance et les récits de supériorité des Baatombu par rapport aux Gando¹⁰²⁴. C'est l'apprentissage de la différence de l'autre et de ce qu'on considère d'abord ou ancestralement comme une tare et qui n'est rien d'autre que ce qui le différencie de soi.

C'est aussi dans la rencontre avec cet autrui différent que l'élève opère l'apprentissage et l'initiation. La rencontre avec l'altérité devient pour lui une

¹⁰²¹ Kilani Mondher, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰²² Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁰²³ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 68. Voir aussi : Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 215-216.

¹⁰²⁴ Philippe W. Donou, *op. cit.*, p. 58.

expérience personnelle et plus précisément interpersonnelle ; elle est interactive comme expérience. Paul Ricoeur parle de réseau intersubjectif de l'expérience qui a pour but la constitution d'un monde en commun¹⁰²⁵. Elle ébranle ses certitudes, ses convictions, sa *presenting culture*¹⁰²⁶, éclaire sa méconnaissance sur autrui¹⁰²⁷, forge un « héritage pragmatique » et lève quelque peu la menace, réelle ou supposée, que peut constituer la différence d'autrui. L'autre différent change de statut : il est ré-inventé¹⁰²⁸. Il perd le temps de l'interaction, ce qui la disqualifiait. C'est une initiation sans fin qui est faite d'acceptation et par moment de rejet ; parfois, les échos des différences reprennent le dessus. C'est le cas surtout quand ils sont aidés, véhiculés, par certains parents, restés perméables aux récits stéréotypés. Ces derniers amplifient parfois l'endogénisme¹⁰²⁹ et l'ostracisme.

L'aboutissement du processus d'apprentissage¹⁰³⁰, d'initiation, est l'émergence d'un espace idéal-type relativement homogène, souhaité car idéal – l'objectif n'est pas d'imposer dans l'absolu l'homogénéité aux individus en apprentissage. L'objectif consiste à faire du processus une dynamique qui continue à livrer les richesses et les contradictions des différences. Le processus révèle ainsi son caractère *a-temporel*. Car les sujets auront besoin de cheminer ensemble¹⁰³¹ dans leur apprentissage réciproque. De la durée du cheminement dépendra la réduction des distances, des vides qui les séparent. Le cheminement offre ici aux sujets d'échapper à la vitesse¹⁰³² des choses qui est souvent synonyme de violence, d'agressivité. De surcroît, le contenu complexe des écarts et des différences nécessitent du temps et de la lenteur, pour être dépossédé de ses stéréotypes¹⁰³³ et donner une chance de « vivre-avec » aux sujets en apprentissage.

¹⁰²⁵ Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 213-215.

¹⁰²⁶ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 55.

¹⁰²⁷ Charles Rojzman, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰²⁸ Kilani Mondher, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰²⁹ Philippe W. Donou, *op. cit.*, p. 59.

¹⁰³⁰ George Herbert Mead, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁰³¹ Hegel, *op. cit.*, pp. 75-77. Pour la question du temps dans l'apprentissage voir aussi : Peter Berger et Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 41 et suiv.

¹⁰³² Dominique Wolton, *Informer n'est pas communiquer*, Paris : CNRS Éditions, 2009, p. 80.

¹⁰³³ Dominique Wolton, *op. cit.*, p. 84.

Lors des échanges, à Parakou ou à Glazoué, l'église (ici catholique) et la liturgie de la messe ont été évoqués à la fois comme lieu de socialisation, de brassage, mais aussi moment de communion entre les différences. L'église offre par exemple l'occasion pour le Dendi, le Fon de célébrer la même messe, chacun dans sa chorale. Mais il arrive parfois que le Fon chante en dendi lorsque la liturgie est en dendi. À Glazoué, les enquêtés ont évoqué l'église catholique comme lieu de socialisation, mais aussi le marché. Au cours du *focus group* des femmes, les participantes ont par exemple cité « le marché et le commerce », un bien qu'elles (qu'elles soient mahi, idatcha, fon) ont en commun. Car c'est là qu'elles se retrouvent souvent ensemble pour vendre. Mais il y a « *l'église catholique aussi nous unit. On se voit tous à la prière et on prie ensemble. A l'église catholique on se voit et on échange. On participe ensemble aux activités comme la vente de charité, les kermesses paroissiales.* »¹⁰³⁴

Une *troisième illustration empirique* va maintenant être présentée.

*La prise en charge locale des conflits*¹⁰³⁵ *intra-ethniques et inter-ethniques*
Face au danger que peut représenter pour la communauté locale un conflit¹⁰³⁶ *intra* ou *inter* ethnique, la démarche des populations s'avère pertinente. Il s'agit pour elles d'anticiper un éventuel règlement émanant des pouvoirs publics centraux, l'État ou ses administrations. En outre, les interventions de ces deux dernières instances peuvent être interprétées parfois comme l'incursion dans un espace de proximité dont les membres locaux sont censés protéger la pureté voire la nudité. Solliciter un règlement émanant des pouvoirs publics peut être interprété comme une mise à nue de nos problèmes face à un pouvoir considéré comme étranger à l'espace, surtout quand le conflit est *intraethnique*.

¹⁰³⁴ *Focus group* Femmes Glazoué, *op. cit.*

¹⁰³⁵ Pour des détails plus approfondis sur cette problématique, voir : Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan (Dir.), *op. cit.* ; voir aussi : Anatole Ayissi, « Société civile et résolution des conflits en Afrique de l'Ouest », *AFRI (Annuaire Français de Relations Internationales)*, Vol. III, 2002, sur <http://www.afri-ct.org/IMG/pdf/ayissi.pdf>, consulté le 22/03/2011 ; République du Bénin, *Rapport sur le profil de gouvernance pays*, BAD/PNUD/African Capacity Building Foundation, février 2005, pp. 28-31.

¹⁰³⁶ La plupart des conflits concerne ici le foncier (la possession et/ou l'exploitation des terres), les problèmes pré- et post-électorales, ceux liés aux considérations historiques stéréotypantes.

Quand le conflit est *interethnique*, l'intervention des pouvoirs publics n'est plus considérée comme l'irruption d'un corps étranger. Au contraire, elle est alors perçue comme celle d'un tiers. Cependant, ce tiers acteur peut être identifié comme ne demeurant pas neutre dans son approche du conflit ; c'est surtout le cas si les représentants physiques des pouvoirs publics appartiennent à une ethnie proche d'un des protagonistes locaux.

Par-delà cette vision communautaro-ethnique, c'est l'inefficacité des pouvoirs publics qui impose le choix local du règlement. En effet, il n'est pas rare que l'action de ces pouvoirs publics soit contreproductive, se contentant de « jeter de l'huile sur le feu » en envenimant encore davantage une situation déjà tendue.

En outre, l'argument de la continuité proxémique joue en faveur d'une solution locale. Les populations doivent continuer à vivre avec l'autre après le règlement du conflit les incite à préférer une solution consensuelle émanant des parties.

Un tiers représentant des pouvoirs publics dans bien des cas impose sa solution sans ménagement. Dans ce cas, les observateurs impatientes ou naïfs ont souvent l'impression que le conflit est réglé, mais c'est une erreur. La tension resurgit un peu plus tard, souvent avec davantage de virulence. En dehors de la prise en charge locale des conflits comme démarche de pacification, les populations agissent aussi en l'absence de tout conflit pour que celui-ci n'advienne pas. Pour illustrer ce point, les cas déjà évoqués lors de l'enquête empirique sont mobilisables à nouveau. Mais certains cas sont également cités dans le *corpus* scientifique disponible. En ce qui concerne le terrain, nous nous appuyons sur le conflit électoral du 24 mars 1991¹⁰³⁷ à Parakou et des élections communales et municipales d'avril et de mai 2008 à Glazoué¹⁰³⁸.

Comme décrite dans la partie méthodologique, la ville de Parakou regroupe un ensemble de groupes ethniques et culturels composés des Baatombou, des Yorouba, mais aussi d'Adja-Fon. Ce caractère pluriel influence fortement les associations et assemblées, constituant des regroupements pour le développement de la ville mais aussi des groupes locaux de pression. Ils sont en premier lieu des

¹⁰³⁷ Election présidentielle du dimanche 24 mars 1991 (*cf.* méthodologie *supra*).

¹⁰³⁸ Au cours de ces élections des affrontements ont opposé les partisans du FCBE et ceux du G13 (Groupe des treize députés non alignés au parlement issus de différentes formations politiques) La Cour suprême a dû invalider l'élection de certains conseillers par exemple à Thio arrondissement de Glazoué. Suivant certaines confidences, cette opposition concernait surtout Laurent Gnacadja (FCBE) et Edmond Agoua (G13).

cadres d'échanges, de dialogue entre les sages des différentes communautés ethniques. Ils font aussi office d'espace des possibles dans le traitement des tensions qui touchent ou pourraient toucher les relations entre collectifs humains.

Ces assemblées ou associations sont généralement composées des membres de base, autrement dit des groupes ethniques. Leur rôle est de discuter des problèmes de la communauté, mais aussi des problèmes qui surgissent dans les relations avec les autres communautés.

Les deux assemblées sur lesquelles repose l'expérience partagée sont :

- l'assemblée des Dendi au quartier Ladjifarani, derrière la mairie.

C'est une sorte d'assemblée populaire qui se réunit presque tous les jours pour échanger sur des questions d'actualité et sur les problèmes qui touchent la communauté dendi ;

- le groupe des « sages » de la communauté fon des quartiers Camp Adagbè et Gah qui est aussi une instance représentative de cette communauté.

Deux membres de chacune de ces entités ont participé au *focus group* des hommes. La démarche a consisté à mettre à jour leur dynamique interne et les interactions probables qu'elles entretiennent entre elles. Et, si interaction il y a, comment s'articule-t-elle ?

À partir de ces *focus group*, certaines informations avancées par la littérature existante¹⁰³⁹ ont été croisées, pour montrer leur importance dans la formation d'un espace local pour la paix. Thomas Bierschenk montre par exemple qu'elles sont régulièrement consultées sur des questions particulières touchant à la communauté. Leur dynamique interne et leur fonctionnement sont souvent restreints et ne font de place qu'aux « sages » et autres retraités dont la légitimité vient de leur grand âge,

¹⁰³⁹ Voir à ce sujet : Erdmute Alber et Jörn Sommer, « Quand l'application du droit national est déterminée par la demande locale : Étude d'une résolution de conflit villageois au Bénin », Cahiers d'études africaines [en ligne], 175-2004, mis en ligne le 30 septembre 2007, consulté le 19 avril 2008, URL : <http://etudesaficaines.revues.org/4770> et Thomas Bierschenk, *L'appropriation locale de la démocratie : analyse des élections municipales à Parakou, République du Bénin, 2002/03*, Université Johannes Gutenberg de Mayence, document de travail Ecocité n° 7, www.ecocite.org, working papers IFEAS n° 39a, <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/AP39b.pdf>, consulté le 7 juillet 2011.

ancienneté dans la communauté, de la réputation et du statut sociopolitique¹⁰⁴⁰. Ces instances sont les garants d'un « ordre politique négocié »¹⁰⁴¹.

Il ressort donc qu'après les événements du 24 mars 1991, les populations sudistes installées à Parakou sont sorties traumatisées physiquement et psychologiquement¹⁰⁴². L'atmosphère qui régnait à la suite de ces événements réunissait méfiance et suspicion. Des incidents se sont déroulés au quartier Gah et Camp Adagbè entre Fon et Dendi en marge des élections du 24 mars 1991, des difficultés de relations inter ethniques se sont posées. « *La plupart des sudistes [en majorité des Fon] ont commencé par rentrer chez eux [c'est-à-dire le sud du Bénin, entendu que le nord n'est pas/plus chez eux]. Les activités quotidiennes [les enquêtés répondant sont : fonctionnaires dans l'administration publique, professeurs aux collèges, responsables d'ONG, femmes vendeuses au marché] auxquelles nos frères et sœurs du sud se livraient ont donc cessé. Ça a causé des problèmes pour vivre. La ville ne vivait plus. Dès lors, les sages dendis et baribas ont décidé d'aller voir les sages fons pour discuter et ils ont réglé le problème entre eux. Depuis ce temps il n'y a plus de problèmes entre nous, sinon quelques incidents quand les élections reviennent.* »¹⁰⁴³ Dans un contexte de situation électorale et post-électorale tendue, la démarche va consister à enclencher un processus de retour à un ordre pacifié. La situation exige une initiative de rencontre entre acteurs dont la légitimité de tierce personne est conférée par le respect que chacun des membres des communautés différentes leurs accordent. Rencontrer l'autre et se laisser rencontrer par lui afin de vraiment travailler ensemble, pour ramener la paix, tel est l'enjeu. La démarche des sages dendis et baribas est assimilable à une thérapie sociale dans un environnement devenu hostile. Elle consiste à redonner confiance à la communauté fon et à évacuer sa

¹⁰⁴⁰ Thomas Bierschenk, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁴² Patrick Hinnou, « Contestations et violences électorales dans la démocratie béninoise » sur : <http://www.nai.uu.se> consulté le 20 janvier 2012, p. 6. Toutefois, lors de la présidentielle de 2001 les populations de Bohicon (à 9 kilomètres d'Abomey) vont aussi utiliser la violence ethnorégionaliste pour contrer un meeting du président Kérékou (*Ibid.*, p. 14.) ou encore à Zagnanado (47 kilomètres d'Abomey). Toutes ces deux communes sont dans le département du Zou et sont considérées comme des fiefs de la RB, le parti de la famille Soglo.

¹⁰⁴³ *Focus Group Hommes Parakou, op. cit.*

peur de continuer à vivre dans un espace où elle a toujours vécu¹⁰⁴⁴. Si les sages sont perçus comme les garants de la quiétude et de la confiance mutuelle, le message à porter à la communauté qui tremble est : « rassurez-vous ! ».

Enfin, cette pratique est interprétable comme une démarche qui « *redonne la vie* ». En effet, « *la ville de Parakou ne vivait plus* » selon les mots d'un enquêté. Autrement dit, le départ des membres d'un groupe avait entraîné la mort symbolique de la commune elle-même. Les agressions physiques d'exaltés avaient provoqué la mort métaphorique de la ville.

Pour les sages, il était important que la communauté fon comprenne la nécessité de remettre les lourdes tensions subies par elle dans le contexte. Il s'agissait d'un contexte très tendu de crise électorale, engendrant souvent la discorde. Dans ces cas-là, l'opposition clanique classiquement politico-ethnique entre un Nord et un Sud se réveille souvent.

La vie de tous les jours atteste du caractère paisible de la cohabitation, loin de ces déferlements conflictuels. « *On partage le dialogue avec les frères du sud mais pas les intérêts surtout quand c'est la politique et les élections ; Sinon le Nord est partout. Les tensions et la violence viennent avec les élections* »¹⁰⁴⁵ ; « *A part la politique, il n'y a pas de problème. Quand l'homme du sud voit l'homme du nord il lui rend service. C'est quand la politique commence. Ce sont les hommes politiques qui créent la violence. Avant les opposants pouvaient parler mais maintenant seuls les gens de Yayi peuvent parler et ça c'est grave. Vous avez vu à la télé la dernière fois, la présidente Rosine Soglo¹⁰⁴⁶ s'est fâchée contre Yayi et a crié fort. Or cette dame n'est pas n'importe qui et elle peut bousculer les choses* »¹⁰⁴⁷.

Les sages, dans leur démarche, ont mis l'accent sur le profil des auteurs de la plupart des agressions. Ces derniers n'avaient aucune légitimité. Ils ne

¹⁰⁴⁴ Charles Rojzman, Sophie Pillods, *Savoir vivre-ensemble, agir autrement contre le racisme et la violence*, Paris : La découverte/Syros, 1998, p. 16.

¹⁰⁴⁵ Notable dendi, *Focus Group Hommes Parakou*, *op. cit.*

¹⁰⁴⁶ Cf. les déclarations de l'honorable Rosine Soglo à l'Assemblée nationale le lundi 13/09/2010, sur : <http://www.youtube.com>

¹⁰⁴⁷ Notable fon, *Focus group hommes Parakou*, *op. cit.*

représentaient en rien les groupes ethniques du nord au nom desquels ils ont déclenché les violences. Selon les sages, la majorité des agressions contre les sudistes était menée par des jeunes désœuvrés.

« Ceux-ci souffrent beaucoup de la situation économique d'extrême pauvreté. Mais les anciens ont su les calmer pour ramener la paix. Au départ ils se cachaient pour agresser les gens du sud »¹⁰⁴⁸ « Les vieux sont des gardes fous ; dès qu'ils refusent quelque chose, les jeunes s'arrêtent souvent. Ils sont les valeurs de paix. Dans les quartiers, les vieux ont donné des conseils aux jeunes. Parfois à la mosquée, après les prières, l'imam demande aux parents d'éduquer les enfants et de parler aux jeunes. »¹⁰⁴⁹ « Heureusement qu'il y a encore un respect face à l'autorité traditionnelle et religieuse. Il y a encore le respect pour les sages. On peut compter aussi sur les conseils de famille à la demande des sages du quartier. On ne conçoit pas quand il y a un problème entre nous que quelqu'un ne convoque pas l'autre. »¹⁰⁵⁰ « Les messages de paix dans cette période-là de Kérékou et de Mrg de Souza¹⁰⁵¹ ont aussi aidé les sages à convaincre les sages fous d'un retour à une situation paisible. Il y a eu aussi beaucoup de sensibilisation. Les délégués par le biais du crieur public ont sensibilisé les gens, après les événements de 1991.»¹⁰⁵²

Les auteurs de ces violences sont présentés par Bako Arifari comme des audacieux musclés¹⁰⁵³ qui sont parfois au service de certains hommes politiques. Ces derniers les utilisent pour régler leurs différends. Dans les échanges, ce ne sont pas directement les membres des différentes communautés qui se font la chasse ou s'agressent mutuellement. Des éléments incontrôlés qui agissent à la périphérie de la communauté profitent des troubles pour régler leur propre compte ou pour défendre une pseudo-appartenance à une communauté ethno-régionaliste. Il ressort des *focus group* que certains de ces jeunes ont reçu de l'argent pour agresser les populations sudistes. Ces jeunes marginaux ont profité d'une situation, d'un

¹⁰⁴⁸ *Focus Group Hommes Parakou, op. cit.*

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

¹⁰⁵¹ Patrick Hinnou, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁵² Chef de culte traditionnel, entretien ménage, Parakou, *op. cit.*

¹⁰⁵³ Nassirou Bako Arifari, « la gestion de la violence xénophobe dans le jeu politique au Bénin », *op. cit.*, p. 12.

contexte pour user de la violence. Mais ils ont néanmoins bénéficié de la réalité des divergences historiques opposant les communautés et les processus d'humiliation et de mépris qui sont le fait de discours xénophobes¹⁰⁵⁴.

Ces messages haineux sont entretenus par les politiciens ou certains acteurs locaux utilisant la division comme stratégie de mobilisation électorale. Sinon « *nous les populations nous n'avons souvent pas de problèmes* ».

Pour Parakou, l'efficacité des démarches ci-dessus confirme probablement la situation que Thomas Bierschenk décrit pour les diverses élections successives. Ainsi, pour les élections de 2002 et 2003, il y a eu « peu de violence mais des négociations intenses. Dans le contexte national, Parakou émerge comme une exception positive en ce qui concerne le rôle relativement mineur joué par la violence physique pendant la campagne électorale. »¹⁰⁵⁵

Le scénario est pratiquement le même à Glazoué qu'à Parakou. Dans un contexte d'élections communales et municipales de 2008, deux groupes, la mouvance FCBE et le G13, s'affrontent. Les premiers accusent les seconds d'avoir fait voter des mineurs et d'avoir rempli les urnes au profit de leur candidat (*cf. supra*). Les tensions qui animent souvent Glazoué sont liées aux oppositions historiques Mahi/Idatcha et aux problématiques foncières¹⁰⁵⁶.

Cette fois, les tensions avaient lieu entre partis, même si les relents ethniques étaient souvent proches. Durant ces élections, les tensions pré et post-électorales ont trouvé une issue favorable auprès de la confrérie représentée par les chefs de culte traditionnel. Ainsi quand la Cour suprême a invalidé les élections, les gens sont sortis dans la rue pour marcher. Il y avait d'un côté les partisans des FCBE et ceux du G13 de l'autre. « *On dit qu'ils ont reçu 1000 francs cfa*¹⁰⁵⁷ *chacun pour pouvoir marcher ou pour faire une contre marche. Mais avant qu'ils ne*

¹⁰⁵⁴ Nassirou Bako Arifari, *op. cit.*, p. 12.

¹⁰⁵⁵ Thomas Bierschenk, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁵⁶ Voir : Cyrille Thierry Yededji (Superviseur), *Rapport d'étude : les déterminants des conflits ethniques entre Mahi et Idatcha de la commune de Glazoué*, Abomey-Calavi : Centre de Recherche et d'Expertise pour le Développement Local (CREDEL), janvier 2008. On reviendra plus en détail sur ces oppositions dans la deuxième partie.

¹⁰⁵⁷ 1 € 50.

commencent par se battre, un Monsieur est venu parler. C'est un des responsables du couvent Egungun¹⁰⁵⁸.»¹⁰⁵⁹.

« À Glazoué, c'est la politique qui crée les grands problèmes. À part ça c'est le problème de famille ou bien de la terre mais quand les anciens et les chefs traditionnels entrent dedans ça se calme vite¹⁰⁶⁰. Par exemple quand ça a chauffé pour les élections [communales et municipales de 2008], c'est dans le couvent Egungun qu'on va régler ça. »¹⁰⁶¹ « À part la période électorale il y a toujours un climat apaisé entre les différentes ethnies présentes dans la commune de Glazoué. Il y a des conflits liés à l'histoire, mais ils ne jouent plus un grand rôle dans les relations entre Mahi et Idatcha. »¹⁰⁶². Dans le cadre des élections en 2008, il ressort des échanges que ces divers acteurs prônant l'apaisement, des vieux, des sages, des représentants d'associations, étaient présents à Glazoué. Ils ont reçu aussi un appui technique et logistique, sous forme de séance de formation et de matériels de communication, de la part d'ONG pour mener des sensibilisations¹⁰⁶³.

Pour les autres conflits, fonciers ou matrimoniaux, qui touchent Glazoué, ils trouvent aussi une oreille auprès des dépositaires du culte traditionnel ou « les vieux » comme tout le monde les appelle. « Chez les Mahi, le culte des ancêtres est très fort, les religions aussi tout le monde est dedans ; beaucoup de choses se règlent là-bas. Moi par exemple j'ai vécu un problème de femme avec un homme ; j'ai cherché sa femme sans savoir ; il m'a déclaré la guerre mais on a réglé ça au couvent. Le curé de la paroisse à Glazoué et certains pasteurs jouent un important rôle dans la gestion des conflits entre les ethnies mahi et idatcha.»¹⁰⁶⁴

En dehors des illustrations de Parakou et Glazoué, d'autres cas de prise en charge locale des conflits sont cités. Par exemple, Erdmute Alber et Jörn Sommer¹⁰⁶⁵

¹⁰⁵⁸ C'est le *Vodou Couvito* (revenant).

¹⁰⁵⁹ Focus group Femmes, Glazoué, *op. cit.*

¹⁰⁶⁰ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 68., souligne l'importance du rôle des autorités traditionnelles dans la prévention et la gestion des conflits à Glazoué.

¹⁰⁶¹ Focus group Hommes Glazoué, *op. cit.*

¹⁰⁶² Chef village Abissouhoué, entretien réalisé à Glazoué le 28 septembre 2010.

¹⁰⁶³ On reviendra en détail dans la troisième partie sur l'action des ONG et l'ensemble des OSC dans le déploiement des stratégies pour la paix.

¹⁰⁶⁴ Journaliste à Glazoué, *op. cit.*

¹⁰⁶⁵ Erdmute Alber et Jörn Sommer, *op. cit.*, p. 3 et suiv.

rapportent une anecdote semblable dans le village d'Alafia (département du Borgou).

Le conflit ici oppose un jeune photographe, Adam SonKoro, et Imorou Sacca. Celui-ci avait vandalisé le studio de photographie d'Adam SonKoro. Ce conflit s'est révélé être un conflit intergénérationnel mais aussi politique. Dans le processus de règlement du cas, les parties ont choisi la solution interne, le conseil du village. Ils ont renoncé à recourir aux autorités publiques, en l'occurrence la gendarmerie.

Les initiatives de prise en charge locale des conflits et la perspective de formation d'un espace local pacifié se trouvent depuis renforcées par la décentralisation¹⁰⁶⁶. La participation des acteurs locaux à la gouvernance politique et au développement de leur localité ont ainsi créé des cadres locaux politico-institutionnels pour régler les problèmes des populations¹⁰⁶⁷. La décentralisation offre ainsi aux différents intervenants dans la gestion des conflits une opportunité de repositionnement social et politique dans les dynamiques de négociation et de résolution des conflits touchant le niveau local¹⁰⁶⁸. Elle a vu émerger des cadres de travail et de participation à la vie d'une même communauté/commune. De sorte que les différentes ethnies pourront mieux travailler ensemble désormais.

Cette réforme administrative apparaît ainsi comme espace de prise en charge des problèmes commun et permet l'édification d'une communauté d'intérêts. La construction d'une identité collective autour d'un même objectif, le développement de la localité, sera possible sans mettre en avant la sempiternelle question de l'origine ; le « d'où venez-vous ? » perd son sens. Les gens n'ont plus besoin

¹⁰⁶⁶ Voir à ce sujet pour plus d'informations : Rapport d'évaluation de la Gouvernance (Rapport d'évaluation pays n° 6), MAEP (Mécanisme Africain d'Évaluation par les Pairs), République du Bénin, novembre 2007.

¹⁰⁶⁷ Nassirou Bako-Arifari, Pierre-Joseph Laurent, « La décentralisation comme ambition multiple », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], 15/1998, mis en ligne le 19 décembre 2006, URL : <http://apad.revues.org/552>, consulté le 18/02/2011, p. 3 ; voir aussi : Nassirou Bako-Arifari, « Décentralisation et rapport global-local : formes du politiques, intermédiation et mode de représentation locale (atelier I) », *Bulletin de l'APAD*, [en ligne], 16-1998, mis en ligne le 15 novembre 2006, URL : <http://www.apad.revues.org/541> consulté le 18 février 2011 ; Giorgio Blundo, « Décentralisation et pouvoir locaux. Régistres traditionnels du pouvoir et nouvelles formes locales de légitimité (« atelier II) », *Bulletin de l'APAD*, [en ligne], 16-1998, mis en ligne le 15 novembre 2006, URL : <http://apad.revues.org/543>, consulté le 18 février 2011.

¹⁰⁶⁸ Nassirou Bako-Arifari, Pierre-Joseph Laurent, *op. cit.*, p. 4.

d'être fils et fille d'ici pour construire la localité. Seul compte le destin de la localité.

Ce discours est souvent entendu auprès des populations, en opposition aux propos politiques des élus de la localité. Pour se faire élire, certains font souvent référence à l'origine de qui se présente pour représenter la population. La participation de chaque individu à la construction de la vie de la localité devient un cadre d'édification et de disparition des barrières entretenant les replis sur soi. « On est tous citoyen d'une localité et non nécessairement fils de là-bas ou d'ici ».

La décentralisation apparaît comme un contexte favorable au renforcement des capacités des acteurs locaux à mieux prendre en charge les conflits qui touchent leur communauté. Si une relation à l'autre pacifiée bénéficiait déjà de l'action des sages, vieux et autres membres influents, la décentralisation, un outil démocratique, renforce le travail de ces voix qui comptent. Elle offre ainsi une dynamique : « *l'empowerment* »¹⁰⁶⁹. Celui-ci permet aux populations de jouer véritablement le rôle de citoyens de la paix et d'être une alternative probable aux stratégies de paix proposée par une démocratie formelle, souvent trop élitiste.

Conclusion

Face à la réalité de la différence entre « nous » et « eux », les Béninois font souvent appel aux outils locaux et stratégies de proximité, pour répondre aux problèmes de vivre-ensemble. Les populations développent elles-mêmes les mécanismes de prise en charge de leurs conflits et des tensions qui peuvent surgir. Ils sont fait pour la plupart de dialogue, d'échange et de place que chaque communauté fait aux autres sans pour autant que cela n'efface ou porte préjudice à la valorisation des uns et des autres. Paul Ricoeur écrit qu'elles arrivent à « vaincre le solipsisme sans pour autant que l'égoïsme soit sacrifiée »¹⁰⁷⁰. À travers le respect de l'altérité ainsi que la demande de respect, elles y parviennent.

¹⁰⁶⁹ Voir à propos de la notion : Bernard Jouve, « *L'empowerment* : entre mythe et réalités, entre espoir et désenchantement », *Lavoisier* (Géographie, économie, société), Vol. 8, 2006/1, sur <http://www.cairn.info>, consulté le 22 mai 2009.

¹⁰⁷⁰ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 206.

L'usage de la notion de respect a ainsi marqué les échanges sur le terrain et sa fréquence, montre l'attachement que les enquêtés ont pour cette notion. Le respect¹⁰⁷¹ est l'attitude d'égard, de considération, de déférence et d'estime envers un individu ou un groupe qui consiste à ne pas porter atteinte, à ne pas heurter la sensibilité d'autrui.

Une analyse du contenu des échanges montre ainsi que, quant il s'agissait de parler de la relation à un autre différent, le respect intervenait comme médiateur de toute possibilité de vivre-ensemble, de cohabitation et de dialogue. Le respect de l'autre apparaît comme un préalable à tout processus d'interaction pacifique. Son absence pourrait ainsi mettre en danger la relation qu'on a à l'autre. Elle serait ressentie comme du mépris à l'égard de l'autre. « *Quand l'autre politicien veut faire quelque chose, faut pas l'empêcher, il faut le respecter, sinon ça amène la violence. La dernière fois un leader politique voulait venir prier dans une mosquée (ABT : Aboudoulaye Bio Tchané, candidat à l'élection présidentielle de 2011) mais les gens l'en ont empêché et c'est des choses qui poussent à la bagarre.* »¹⁰⁷²

« *Nous les sages on se respectent entre nous et on nous respecte aussi. C'est pour ça qu'on arrive à régler les conflits qui arrivent entre nous.* » « *Les grognes sur les radios ce sont une bonne chose. C'est le droit du peuple de crier quand ça ne va pas. Cela permet aux gens de crier leur colère. Il faut que la HAAC respecte ça. La dernière fois ils ont voulu sanctionner 'radio-fraternité' et nous on a été contre ; on est allé voir les autorités de la ville et ils ont parlé entre eux. Tout le monde s'est compris et les grognes ont continué ; nous on tient beaucoup aux grognes.* »¹⁰⁷³ « *Tant qu'une ethnie ne respectera pas l'autre ethnie... C'est pas bien de ne pas respecter l'autre ethnie ou de se sentir plus grand, plus supérieur à l'autre ethnie, à cause de l'histoire ou des anciennes guerres, il va avoir des problèmes* »¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷¹ Voir aussi à propos du respect : Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 305.

¹⁰⁷² *Focus group Hommes Parakou, op. cit.*

¹⁰⁷³ *Ibid.*

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*

Au regard des analyses de cette partie de la thèse, le processus de pacification est saisi comme un objet labile et élastique. La dynamique est ainsi nécessaire pour penser la paix, c'est-à-dire comme un objet qui résiste aux déformations ou qui les supporte, sans pour autant rompre ou se détruire. Pour paraphraser Simmel, la paix du corps social, ou sa santé, réclame sans cesse du changement pour se conserver. De la même façon, il est possible que les forces d'où résulte la cohésion du corps social aient besoin de changement pour garder toute leur action sur les consciences¹⁰⁷⁵.

*Le désir de vivre avec autrui en paix au niveau local comme réponse à
l'action belligène du « pompier pyromane »*

La pacification du Bénin provient en premier lieu du sens que le Béninois attribue à un autrui différent, en l'espèce l'étranger. Il résulte aussi du traitement, défini comme interprétation et réappropriation qu'il fait des processus de « déliaison » émanant du « haut »¹⁰⁷⁶ et du politique.

Ces processus, souvent présents en période électorale, sont perçus par les habitants comme échelle d'accès au pouvoir, quelle que soit l'origine ethno-régionale du politicien qui les produit. Les populations échappent ainsi souvent aux propositions et au discours du politique qui tend à produire une rupture dans la relation qu'elles ont avec l'altérité. Dès lors, la démarche du politique consiste à une division, à une séparation, entre « eux » et « nous » au sein de la population. Mais elle ne produit pas toujours l'effet escompté. Cette démarche ne s'impose pas totalement aux populations. Les Béninois n'ont pas une réception passive de la démarche du politique excitant les passions en agitant les différences. Ils négocient souvent leur place dans ce jeu d'excitation en renvoyant l'image et la réalité d'un vivre-ensemble au politique, ainsi que ses propres contradictions.

Comme écrit Denis-Constant Martin : « le recours aux procédés enjôleurs et violents qui utilisent la captation identitaire [ou du terroir comme fond de

¹⁰⁷⁵ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 201-202.

¹⁰⁷⁶ Voir à ce sujet : Jean-François Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, 35^{ème} année, n° 3, 1985, [en ligne], sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 10/05/2011.

commerce] n'est toujours pas couronnée de succès. La captation identitaire se heurtera sans cesse à la réalité de la multiplicité des appartenances. Des Zoulous ont rejeté l'Inkatha »¹⁰⁷⁷. Le terroir ne joue toujours pas le jeu de ceux qui cherchent à le mobiliser, pour de prosaïques raisons politiques.

Il a été difficile à Kérékou en 1991 de mobiliser l'ensemble du nord pour son élection. Soglo a connu le même souci de mobilisation unitaire et ethno-régionale en 1996 avec le sud¹⁰⁷⁸. À la captation du terroir, celui-ci répond par une réinterprétation, un réarrangement¹⁰⁷⁹. Le politique est ensuite contraint à un alignement qui le conduit souvent à des alliances *trans*. L'exemple du Groupement Ethnique du Nord de Maga devenu Rassemblement Démocratique Dahoméen le montre. Ce mouvement partisan se réclamera d'abord d'une entité mobilisant les forces politiques du nord après l'indépendance. Puis il dû entretenir des alliances, au sein du Front d'Action Démocratique, et des accointances avec des hommes politiques et le parti politique de l'Union Démocratique Dahoméenne-Rassemblement Démocratique Africain de Justin Ahomadégbé, instances et individus du sud du Bénin¹⁰⁸⁰. C'est encore le cas avec le Parti Dahoméen de l'Unité fusionnant les partis d'Hubert Maga et Sourou Migan Apithy après l'arrestation de Justin Ahomadégbé pour complot contre le gouvernement de Maga en 1961. L'électorat ne suit pas toujours la logique de rassemblement ethno-régionaliste¹⁰⁸¹, rendant ainsi difficiles les tentatives de mobilisations.

Les Béninois optent souvent pour un vivre-ensemble pacifié en intégrant l'altérité comme une variable positive et non comme une entité létale contre laquelle ils doivent lutter. Face à la démarche du politique, les habitants articulent leur comportement aussi suivant les relations qu'ils entretiennent au quotidien avec les membres des exogroupes. Les populations, quelle que soit leur appartenance ou la catégorie dans laquelle le discours oral et écrit les insère, arrive à définir leur

¹⁰⁷⁷ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁷⁸ Il y aurait même un paradoxe autour d'un petit village (Béroubouay) dans le nord-est entre Bembêrêkê et Kandi qui aurait voté pour lui (Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 51.)

¹⁰⁷⁹ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, pp. 120-121.

¹⁰⁸⁰ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, pp. 151-152 ; Lieutenant-colonel Philippe Akpo, *op. cit.*, pp. 5-7.

¹⁰⁸¹ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 118.

propre trajectoire identitaire, conçue autour de la multiplicité des terroirs. Dès lors, le Fon peut devenir très vite béninois, tout comme le Béninois un Fon. Le Fon peut se retrouver Bariba, Goun, Yorouba, non seulement parce qu'il parle ces trois dialectes, mais également parce que les liens matrimoniaux, les *us* alimentaires l'ont « dé-fonisé ». Il peut ensuite développer un « je me sens agressé » dès lors que le politique *fon* tient un discours électoraliste endogroupe anti-bariba, anti-goun ou anti-yorouba.

Récit de B¹⁰⁸²

« Moi je peux vous dire qu'en tant qu'observateur à Bantè¹⁰⁸³ pour les élections présidentielles de 2006 dans les collines, j'ai vu des leaders politiques et leurs partisans s'affronter sur le terrain politique par des échanges durs avec des mots pas toujours catholiques. On notait de la tension dans cette localité. Mais sachez que pour tout ce monde, la vie ne s'arrête pas aux élections. Au-delà ce qui importait c'était le vivre-ensemble. Pour cause le soir même du jour où j'ai assisté à ces échanges entre les parties, je les ai retrouvé tous – ceux-là même qui se battaient – dans la maison du maire de Bantè en train de manger, de boire et de discuter. À la question posée : n'est-ce pas vous qui étiez ce matin sur le front ? Ils répondaient, qu'ils étaient tous fils de cette localité, et qu'au-delà des élections ils vont devoir partager le même espace tous les jours. Ce qui implique que la violence entre militants est atténuée. Ceux-ci se disent aussi souvent, si eux [les politiques a répondu l'enquêté] qui sont les mêmes gens, ils s'entendent souvent pour se partager le pouvoir, ce n'est pas à nous de nous entretuer pour une soi disant élection, pendant que eux, ils sableront le champagne ensemble et se rempliront les poches. »

Une analyse à la suite de la déclaration montre ainsi que le vivre-ensemble est, quant à lui un processus continu ; il évolue avant, pendant et après les élections. Les « promoteurs identitaires » que sont les politiques l'ignorent souvent. Ils

¹⁰⁸² Chargé de programme à l'Observatoire de Lutte contre la Corruption.

¹⁰⁸³ Commune du département des Collines à 292 kilomètres de Cotonou.

naviguent de façon paradoxale entre crise identitaire d'appartenance spatiale et affective et carrière politique : ils valorisent le terroir ou l'instrumentalisent¹⁰⁸⁴ tout en s'érigeant en symbole national.

La schizophrénie politique ou, à tout le moins le double langage, est proche. De sorte que l'observateur attentif des mœurs sociopolitiques se demande si celui qui prêche au nom de la mobilisation, sait qui il est vraiment. Ses propres errances entre les dimensions spatio-affectives sont la preuve que sa religion du groupe homogène unique, aux appartenances congruentes, opposable aux autres, est à son corps défendant un non-sens ; la multiplicité des appartenances s'impose à lui aussi.

Enfin, le contexte électoral favorable à la démarche est intégré par le Béninois comme turbulence passagère qui s'estompe dès que les élections prennent fin. « *Ce n'est que les élections, c'est souvent la même chose, on crie, on saute, on s'insulte, chacun prend pour lui (éclats de rire des participants), ça passe et tout redevient normal. Le Fon ou le Mina rencontrent le Dendi au marché, ils vont se dire bonjour comme si de rien n'était jusqu'aux prochaines élections (rires) et ça recommence. Nous on n'est pas bête hein !* »¹⁰⁸⁵

« *Le Béninois est un peureux¹⁰⁸⁶, il réfléchit avant d'agir. Quand tu lui dis d'aller attaquer ou tuer quelqu'un il te demande d'y aller toi-même d'abord* »¹⁰⁸⁷ « *La peur¹⁰⁸⁸ que le Béninois a des choses : de la violence, de la vue du sang et de la*

¹⁰⁸⁴ Par instrumentalisation, il faut entendre ici sa mise en œuvre au cœur même de l'hétérogénéité, par la démarche du décideur politique qui consiste à « forcer » une certaine homogénéité groupale à tendance régionale et à l'opposer *in fine* à d'autres entités (région ethnique). Alors que, celles-ci au-delà de la réalité de l'hétérogénéité qui opposerait, partagent souvent des référents socio-historiques, culturels et affectifs avec le groupe à l'opposé.

¹⁰⁸⁵ Focus group Hommes Parakou, *op. cit.*

¹⁰⁸⁶ Cf. (absence de virilité, *supra* : le général K.) Pour lui les populations du sud sont des lâches et auraient une crainte terrible de leurs frères du nord qui, comme cela se dit souvent, sont des guerriers qui n'ont « pas froid aux yeux ». Pour exemple, la rumeur circule autour du revirement du candidat Adrien Houngbédji au cours de la présidentielle de 2011. Il n'aurait pas eu le courage d'aller au bout de sa tentative de *statu quo* à l'ivoirienne (un pays, deux présidents) et provoquer ainsi l'affrontement entre le président et lui. Il aurait pu alors faire plier le pouvoir de Boni Yayi (considéré comme fils du nord) par les armes, lui le fils du sud. Mais il a préféré partir à l'étranger – pour ne pas dire fuir –. Il reviendra plus tard. D'aucuns diront que c'est un geste de démocrate, d'homme de paix qui déjà en 2006 avait reconnu sa défaite et saluer la victoire du même adversaire Yayi par des félicitations ; voir aussi : Tilo Grätz, « La rébellion de Kaba (1916-1917) dans l'imaginaire politique du Bénin », *Cahiers d'Études Africaines*, 160, XL-4, 2000, pp. 675-704, [en ligne], <http://etudesafricaines.revues.org>, consulté le 09 octobre 2008.

¹⁰⁸⁷ Focus group Hommes Parakou, *op. cit.*

¹⁰⁸⁸ La peur est ici « cette émotion primitive [qui] joue le rôle de signal de danger [...] En deçà d'un certain seuil d'intensité, la peur est positive parce qu'elle incite à la vigilance, facilite l'adoption de mesures préventives, suscite des réflexes de fuite ou d'évitement qui peuvent avoir un sens en termes de conservation » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 10.)

*mort l'amène aussi à ne pas céder aux propos des politiques »*¹⁰⁸⁹ L'habitant de ce pays annihile l'enfermement dans une appartenance de combat politique et la « toge identitaire électoraliste. » Ce vêtement symbolique quelque peu encombrant est enlevé souvent dès les élections passées. Dans l'illustration déjà évoquée de Parakou, l'aumônier Philippe Donou se pose ainsi la question : « lorsque finit la parenthèse des élections, quel autochtone va planter la hache de guerre chez un allogène méridional ? »¹⁰⁹⁰

Les Béninois acteurs posent ainsi le contexte électoral comme source de tension, de conflit. Se nourrissant du discours politique séparatiste et des préjugés et stéréotypes, cet environnement augmente l'agressivité de chacun. La sécurité de soi ou d'un « nous » devient alors une variable probable d'une motivation interne au groupe pour se différencier et de se rapprocher davantage du terroir.

Le repli sur celui-ci, se nourrit ainsi de la réalité des différences et de la peur ou de la menace qu'articule l'hypothèse d'une identité de soi dégradée. Le politique enclenche ainsi « le marketing de la peur » en revêtant la posture du « commerçant de la peur ». Dans l'hypothèse où chaque Béninois sur le « marché » souffrirait de sa dimension atavique et principielle, l'auto-conservation de soi et de la protection de sa face deviennent le premier choix probable.

*La réceptivité de la notion de l'étranger au niveau local et le désir de vivre avec
lui*

Dans la même perspective d'un désir de vivre avec autrui, le sens que le Béninois donne à l'autre différent (étranger) intervient aussi comme processus de pacification, ou facilite (rend paisible) la relation qu'il a avec elle. Dans le sens donné à la notion d'étranger, l'observateur sagace saisit le type de relation à l'altérité, c'est-à-dire pacifique ou hostile. En énonçant par exemple l'étranger comme non-possesseur de sol et négativement différent, la relation devient probablement tendue ou conflictuelle.

¹⁰⁸⁹ Chef village Abissouhoué, *op. cit.*

¹⁰⁹⁰ Philippe W. Donou, *op. cit.*, p. 59.

Dans le cas du Bénin, une analyse sémantique de la notion montre qu'au-delà de la méfiance qu'on a envers l'autre étrange, le contenu que les gens donnent au mot joue pour beaucoup dans la place qu'on lui fait dans la société, mais aussi dans le partage de l'espace.

Le sens du mot intègre dans sa mise en œuvre la notion d'accueil¹⁰⁹¹ : recevoir, prendre soin, protéger, entretenir, donner refuge – l'étranger est celui qui n'a plus de demeure, qui l'a perdue ou quittée. Cela suppose le « traitement » réservé à celui qui porte le statut d'un ailleurs proche et lointain.

Dans ce sens, l'étranger ne peut se concevoir sans la notion de frontière symbolique et réelle. Elle sépare mais n'oppose pas systématiquement. La frontière rend compte ici de la distance que l'étranger a parcourue pour venir à moi. L'étranger est alors considéré comme celui qui vient de loin. S'il arrivait qu'on considère la frontière comme ce qui sépare dans la définition de l'étranger, celui-ci devient celui qu'il faut ménager. La frontière sert alors à situer l'étranger comme proche (étranger de l'intérieur¹⁰⁹²), comme lointain qui n'est pas dans la zone géographique immédiat, mais que l'on connaît ou qu'on ne connaît pas.

Quelle que soit la distance qui sépare de l'étranger, il sera traité avec respect et bienveillance. Le Bénin passe pour une terre où l'étranger est bien accueilli¹⁰⁹³ ; « *Le Béninois est très accueillant* » : F. Car l'étranger c'est le *djônnon* en fon, en yoruba *alèdjo*, celui qui n'est pas né dans le pays, qui n'est pas du terroir. Cela implique aucune idée d'intimité ni de combat »¹⁰⁹⁴. Le mot *amindjro* est employé en mina : celui qui est désiré, a une valeur symbolique qui dans l'imaginaire doit être respecté. L'étranger chez les Baatonu énoncerait également le respect, la solidarité et l'hospitalité. À Bori par exemple, le nom « *Toukosari*¹⁰⁹⁵ : personne

¹⁰⁹¹ À propos de l'accueil, voir aussi Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 391.

¹⁰⁹² Cf. *infra*.

¹⁰⁹³ Marie-Antoinette Adissoda, « Essai de définition de l'ethnie, de la nation et de l'État. L'immigré, le réfugié et l'étranger dans la vie de la nation et de l'État », in *Identités ethniques et intégration nationale, op. cit.*, p. 32.

¹⁰⁹⁴ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, p. 112.

¹⁰⁹⁵ Toukosari est le nom d'un village dans l'arrondissement de Bori à N'Dali dans le département du Borgou à 60 kilomètres de Parakou.

n'est ici un étranger ou encore sommes les mêmes »¹⁰⁹⁶ exprime l'attachement pour les populations à définir la notion comme un élément inclusif et intégratif.

Si l'étranger au Bénin est celui qui est désiré, il serait ainsi toujours le bienvenu. Le sens donné à l'étranger ici explique l'importance qu'il a vis-à-vis du Béninois. Au-delà donc de la conception politico-administrative qui assigne « le droit de résidence » et qui articule le statut de l'étranger en l'occurrence l'étranger venu d'ailleurs, le rapport entre celui-ci et la population (dans la majorité des cas) n'engendre aucune tension.

Les Nigériens (la communauté des Ibo) installés au Bénin depuis des décennies sont considérables. Ils pratiquent le commerce de la friperie au marché Missèbo à Cotonou. La communauté Haoussa (vendeurs ambulants) venus du Niger ou du Mali¹⁰⁹⁷ est aussi intégrée convenablement. Les Camerounais, Gabonais, Congolais, Ivoiriens qui ont élu domicile au Bénin, se sont mariés ou qui sont inscrits à l'Université d'Abomey Calavi, sont innombrables.

Les togolais, voisins immédiats, du fait du conflit au Togo au début des années 1990, ont parfois trouvé refuge au Bénin. Jusqu'à ce jour, il y a des Togolais qui ne sont plus jamais retournés chez eux, malgré le retour d'un calme relatif¹⁰⁹⁸ dans leur pays d'origine.

La plupart des conflits identitaires ou ethniques sont liés à la perception de « ceux qui ne sont pas comme nous » parce que venus d'ailleurs. Mais le Bénin semble faire figure d'exception bien qu'il arrive quelquefois des problèmes, comme dans toute société humaine¹⁰⁹⁹. Comme l'expriment certaines déclarations tirées du *corpus* empirique : « *Avant qu'on ne commence par parler élections par-ci! Élections par-là ! Il n'y avait pas de problèmes avec les étrangers. Chacun venait et s'installait avec la bénédiction des autochtones. C'est pourquoi à Parakou vous*

¹⁰⁹⁶ Yélognissè Vitalien Raoul Adoukonou, *op. cit.*

¹⁰⁹⁷ Marie-Antoinette Adissoda, *op. cit.*, pp. 33-35.

¹⁰⁹⁸ Cf. <http://www.unhcr.fr/actualite-Benin>.

¹⁰⁹⁹ Voir : Médard Gandonou, « Menace sur l'expression identitaire au Bénin : Rasta-man ou cheveux de la mort », *L'événement Précis*, [en ligne], mis en ligne le 30 août 2010, sur <http://levenementprecis.com/?p=3395>, consulté le 15 juin 2011 ; Jacky Bouju, Mirjam De Bruijn, « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », *Bulletin de l'APAD* [En ligne], 27-28/2008, mis en ligne le 20 juin 2008. URL : <http://apad.revues.org/3673>, consulté le 15 février 2011.

avez par exemple le quartier des Fon (derrière la gare et aux abords des rails), le quartier des Dassa à Wanssirou sur les collines), le quartier des Haoussa à Zongo. Il n'y avait vraiment pas de problèmes et les étrangers respectaient très bien les coutumes locales. Et, ne dit-on pas que Parakou en dendi signifie, la ville de tout le monde quelle que soit son origine.»¹¹⁰⁰ ; « Avec les rois, chacun était dans son royaume mais il y a toujours eu de la place pour les étrangers. À Glazoué, il y a Zongo, à Parakou, à Abomey à Cotonou aussi, partout il y a Zongo pour étrangers. »¹¹⁰¹ ; « Chaque roi faisait en sorte qu'il y a bonne organisation dans son territoire. Par exemple on dit que le Royaume de Parakou a été fondé par Akpaki Kobourou et tout le monde reconnaît cela mais il y a aussi un autre palais royal à Kpébié et on respecte le roi de Kpébié qui a conservé ses privilèges parce qu'il était là avant Akpaki.»¹¹⁰²

¹¹⁰⁰ Focus group Hommes Parakou, *op. cit.*

¹¹⁰¹ Focus group Hommes Glazoué, *op. cit.*

¹¹⁰² Focus group Hommes Parakou, *op. cit.*

2^{ème} Partie : de l'absence d'identités partagées aux « identités belligènes »

Jusqu'à présent, ce travail a montré et démontré les articulations expliquant la paix et la stabilité relatives. En l'absence d'une étude comparative systématique avec un *corpus* empirique autre que le Bénin, cette deuxième partie du travail bascule l'approche longuement analysée auparavant. Dorénavant, les tensions sont privilégiées par rapport à la paix et à la stabilité. Il s'agit de présenter des faits où les écarts différentiels mettent en évidence les risques pesant sur la paix en l'absence, ou en présence d'un affaïssement, d'identités collectives. Autrement dit, nous montrerons comment, face à un « déficit » de valeurs et de normes communes, dans un contexte identitaire et ethnique « excité » par le politique, la menace d'un conflit émerge et peut devenir létale.

Ainsi que le montrent les derniers paragraphes de la partie précédente, ce pays connaît ou a connu, lui aussi, ces moments de tensions et de conflits¹¹⁰³ (dont les causes sont parfois historiques) liés à sa configuration hétérogène, constellée de différences. Toutefois, ces dernières se manifestent uniquement comme des sources de tensions et de conflits, sans provoquer d'explosion. Le feu couve parfois mais l'incendie parvient toujours à être évité. Cette comparaison indique bien que des incidents, parfois localement violents, surviennent mais le territoire ne sombre jamais dans la destruction ni le chaos.

C'est la réalité d'un Bénin qui se présente comme un ensemble de « bénins ». En d'autres termes, ce pays compte autant de « territoires géographiques et cognitifs » et de groupes socioculturels et linguistiques (fon, mina, adja, bariba, mahi, goun, idatcha)¹¹⁰⁴. Les oppositions historiques, sources de stéréotypes entre régions et aires socioculturelles, en sont les survivances encore palpables dans cet espace sociopolitique.

¹¹⁰³ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁰⁴ Cf. *supra* postulat sur la cohabitation ethnique et *infra* annexe n° 2.

Par-delà l'existence de ces « bénins », le politique (acteur) peut faire des différents « bénins » une ressource de conflit. Ce phénomène s'observe à la fois dans l'exercice (gouvernance et offre politique) du pouvoir politique, mais également dans un contexte électoral où l'appartenance béninoise semble très sollicitée.

Le processus lié aux tensions et aux conflits sera appréhendé à travers l'action et le discours du politique, mais aussi dans la perception et la représentation que les Béninois ont d'eux ou de la politique¹¹⁰⁵, de l'usage qu'ils font des stéréotypes. Si ces éléments conflictuels ont pour le moment un effet létal de portée moindre, il n'en demeure pas moins qu'ils interviennent de plus en plus comme marqueur des limites à la paix et à la stabilité au Bénin. Toutefois, le processus existe depuis les indépendances¹¹⁰⁶ et tend même à reproduire à l'infini les oppositions. Par exemple, à la sortie des indépendances intervenaient des oppositions nombreuses et variées : Maga (nord) *versus* Ahomadégbé (sud-aboméen, Houégbadjavi) *versus* Apithy (sud-est, Hogbonou ou Aïnonvi). À la fin du régime révolutionnaire et dans un contexte démocratique, Kérékou, Soglo et Houngbédji symbolisent ces oppositions dans le même ordre d'idée.

La classe politique semble aujourd'hui se diversifier en intégrant d'autres acteurs dans le jeu des représentants de régions politiques. Mais ces oppositions subsistent et animent la réalité politique tout comme les imaginaires des politiques et du Béninois de la rue. Dans l'hypothèse où le jeu des oppositions se nourrissant des différences n'entraîne pas de conflit, la démonstration devient moins pertinente.

Les circonstances récentes n'incitent pourtant pas à l'optimisme. Le contexte politique béninois voit ses institutions (Cour constitutionnelle, héritage collectif issu de la CN) « désacralisées »¹¹⁰⁷. La disparition d'une génération dont certains

¹¹⁰⁵ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 45.

¹¹⁰⁶ La plupart des acteurs interrogés l'exprime comme un fait dont la routinisation traverse l'histoire politique du pays. Si chacun a conscience du danger attendant à ce processus, le fait qu'il n'ait pas encore provoqué un conflit létal, pousse à l'intégrer juste comme une réalité.

¹¹⁰⁷ Les hésitations des institutions (CENA, Cour constitutionnelle) et le doute qu'elles ont fait planer avec le report par deux fois de l'élection présidentielle de 2011 (*infra*) constitue un exemple. Une anecdote a attiré notre attention au cours de nos différents entretiens menés durant la recherche de terrain. C'est la césure entre une situation d'avant et aujourd'hui. L'utilisation nostalgique de l'imparfait par les enquêtés montre que la situation politique du pays est en train de se dégrader selon eux. La comparaison entre hier et aujourd'hui et les différents éléments de réponse apportés

membres de la classe politique était la gardienne de la paix et médiatrice des tensions entre acteurs politiques. Certains acteurs surnommés les « pompiers de la république » (Mgr Gantin, Mgr de Souza) sont décédés. Tous ces événements autorisent la réflexion autour des menaces sur la paix. En outre, ce que les Béninois ont en commun et l'adhésion suscitée par cet ensemble d'usages et de croyances dans les moments difficiles n'occulte pas totalement les différences. Celles-ci sont des sources réelles de tensions conflictuelles, surtout quand elles sont formées ou déformées. Parallèlement au partage par identification – aux arrangements négociés à chaque instant entre Béninois différents, pour que la paix soit une réalité – le fait pour chacun d'entre eux d'être aussi le produit de représentations d'une grande variété culturelle peut agir à contre-courant sur le vivre-ensemble.

L'existence à la « périphérie du Bénin », d'éléments de différenciation pas toujours convergents, peut être une menace pour la paix et la stabilité, surtout quand ils deviennent ce qu'en font les acteurs. Comme l'évoquent nos enquêtés, la plupart des tensions et des conflits sont liés à la politique¹¹⁰⁸ et très souvent dans un contexte électoral.

Les différences culturelles et les survivances des stéréotypes agissent comme autant de sources de déflagration. Mais certains conflits interviennent hors du domaine politique. D'aucuns relèvent du foncier, c'est-à-dire la propriété et l'usage des terres. Ces différends nombreux sont déconnectés de la politique. D'autres sont liés au partage de l'espace de vie, ainsi que le montre l'exemple du conflit entre éleveurs et agriculteurs. Dans ce cas aussi, la politique brille par son absence. Ces éléments conflictuels relèvent du seul champ social et interindividuel.

Cette deuxième partie de la thèse se concentre sur des situations empiriques. Son caractère ethnographique et souvent descriptif explique son volume bien plus

montrent combien l'équilibre stable du pays régnait sur un accord implicite entre ce qui était sacré – donc suscitait ou suscite le respect – et les populations, quelle que soit leur place dans la société.

¹¹⁰⁸ Voir aussi : *Rapport sur le profil de gouvernance pays, op. cit.*, p. 28.

réduit que la partie précédente. Autrement dit, une enquête doctorale recherche d'abord l'explication, bien davantage que la description. C'est pourquoi il nous a paru pertinent de limiter les développements de cette seconde partie. Notre optique aurait été autre si cette recherche était intervenue en ethnologie. Mais le politiste s'intéresse d'abord à la politique et les analyses anthropologiques ne l'intéressent au premier chef que lorsqu'ils sont mobilisés dans son domaine d'étude premier.

La deuxième partie comporte deux chapitres. Le premier traite des éléments de différenciation et de représentation comme source probable de tensions et de conflits. Il adopte une démarche descriptivo-analytique des différences et des représentations. Il examine également plusieurs cas de conflits générés par ces perceptions croisées.

Le deuxième chapitre part de la « modernité politique » (surtout celle née du contact avec le colon) comme cadre favorable à l'exacerbation de différences bien réelles. Cette mise en concurrence entre groupes a favorisé une montée des tensions.

De nos jours, le processus de mise en œuvre de ce cadre sont les élections et par ricochet l'offre et la gouvernance politique. Ce processus donne comme réalité à observer une reconfiguration/reconstruction des identités ethniques initiales au cours de laquelle le politique s'arrogue un profil identitaire, réel ou supposé dont il devient le porteur. Il opère alors comme le vecteur de représentation d'un groupe, d'une région ou d'une ethnie. Il s'investit en tant que leader avec une « identité de rôle » ethno-régionale.

Le groupe dont il se réclame ne lui la reconnaît souvent qu'à l'approche des joutes électorales. Dit autrement, cette « identité de rôle » n'est reconnue par la communauté seulement quand l'idée de conservation et de protection de la « face » du groupe devient primordiale. Le leader, fort de « l'identité de rôle » conférée, s'autorise la définition des catégories de groupes (ethnique, régionale et politique) opposables. Pour utiliser une comparaison guerrière, guère innocente au regard de la situation électorale presque toujours conflictuelle, il désigne les ennemis.

Xénophobe par nature, il se présente souvent en vigie idéale, seule capable de contrer toutes les « menaces » des « ennemis ou opposants »¹¹⁰⁹ Dès lors, la mise en œuvre du discours de type « nous » et « eux » enclenche des processus de mépris, de déformation, de désarticulation. Le « eux » y apparaît comme une menace réelle ou construite, tout au moins le temps des élections. La figure de l'opposant, « eux », devient une figure ethnique, régionale, politique avec qui le groupe rompt temporairement le dialogue et qu'il situe en dehors de ses frontières (ethnique, régionale et politique). Paradoxalement, cette désignation de l'ennemi homogène prend place alors que son propre camp n'est pas constitué d'entités pures. Autrement dit, à l'intérieur de « nos frontières » la pseudo-homogénéité qu'on oppose aux ennemis, « eux », souffre elle-même de la réalité des hétérogénéités.

¹¹⁰⁹ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, pp. 99-101.

1. Entre écarts et représentations, « diverses valeurs¹¹¹⁰ »

Il n'est plus besoin de démontrer le caractère hétérogène de la société béninoise et parallèlement à la richesse qu'il constitue, la difficulté qu'il pose en termes de vivre-ensemble. Le Bénin réunit plusieurs ethnies, réparties sur l'ensemble du territoire. S'il est inutile de revenir sur la configuration des différents groupes socio-ethniques en présence¹¹¹¹, il est important de montrer comment ils interagissent depuis les indépendances, interactions existant parfois auparavant. Comment ces communautés ont-ils développé des perceptions et des représentations des uns envers les autres ? quel(s) rôle(s) jouent-elles dans les tensions sociopolitiques ?

Cette présentation insiste sur les relations que les différents groupes entretiennent de façon *intra* et *inter* régions. Nous observerons donc les rapports à l'intérieur des régions et entre régions, considérées chacune pour la circonstance comme un ensemble territorial clos. Cette démarche suppose que le Bénin de façon pratique est perçu ici comme une entité regroupant deux régions ethniques et politiques : le Nord et le Sud. À partir de cas observés dans les deux configurations retenues, il s'agit d'exposer et d'analyser les oppositions réelles ou supposées lesquelles articulent les représentations et les tensions.

La mise en évidence des relations perceptuelles entre et à l'intérieur des régions fait ressortir le risque qu'elles font courir à l'instauration d'une société de paix pérenne. Dès lors, l'insertion, dans un ensemble pacifique des entités (fon, mina, dendi, bariba, goun), souffrirait par moment des tensions liées aux singularités. Cette friction concerne le niveau microsocial, ce que le Fon pense du Bariba et *vice-versa*. Du sens que les différentes entités donnent aux autres, à l'intérieur de la région ou en dehors, émergent des tensions voire des conflits. Chaque entité suivant sa position et la réalité des différences opposées décrit l'autre. En fonction de la description qu'elle a, elle articule ou met en œuvre un type de relation. Celle-

¹¹¹⁰ La valeur en tant que mœurs, cultures qui nous représentent ou dont on se réclame ; mais aussi et surtout la qualité qu'on confère aux choses, aux faits et aux hommes dont le sens se trouve dans « leur estimation » positive ou négative.

¹¹¹¹ Cf. en annexe n° 8 la carte de distribution des ethnies en présence par département.

ci sera tendue si dans la représentation l'autre est méprisé ou apparaît comme une menace.

1.1. 1^{er} cas : Mahi *versus* Idatcha

En s'appuyant sur l'histoire de ces deux groupes, il s'agit de les présenter tels qu'ils apparaissent à travers leurs trajectoires (culturelle, ethnique, identitaire) et de dresser un état des lieux des représentations traversant leur relation. Une présentation de leur profil monographique permet ainsi d'exposer la réalité des différences et des représentations qui soutiennent les tensions ainsi que les conflits les opposant. Cet exercice entrepris ici peut concerner d'autres groupes présents sur le territoire et n'est pas exclusif à ces deux groupes. Comme le montrera d'ailleurs dans la deuxième section, le Bénin considéré en termes de régions (Nord, Sud, Centre, Est) présente en leur sein un ensemble d'oppositions de type par exemple : Baatombu *versus* Zerma, Adja *versus* Fon.

Le choix de ces deux groupes suit la logique du choix des sites de terrain de nos hypothèses. En effet dans les parties précédentes, nous avons déjà observé une analyse des relations entre les deux groupes sur le site de Glazoué.

1.1.1. Description comparée des deux groupes

La démarche vise ici à faire ressortir les différences entre les deux groupes de façon tangible avant même que celles-ci n'interviennent comme différences, sources de tensions ou de conflits. Distinctement, le Mahi n'est pas l'Idatcha et l'Idatcha n'est pas non plus Mahi. La différence, c'est-à-dire notre objet méthodologique, sera conçue en termes de dissemblance, entendue ce qui peut permettre d'identifier chacun des groupes, sans pour autant les cliver. Dès lors, l'expression de cette différenciation, à la fois revendication, expression ou affirmation de soi, protection de soi, autorise sa mise sous tension conflictuelle. De la même façon, le traitement que chacun fera de celle de l'autre, favorise une identique tension conflictuelle. Dans l'hypothèse où ce qui nous différencie ne nous oppose pas nécessairement, c'est dans la pratique (sens et action) de nos

propres différences ou de celles des autres, que les relations Mahi *versus* Idatcha deviendront soit tendues soit conflictuelles.

Ces deux groupes ethniques sont présents sur l'ensemble du territoire. Mais leur région d'observation est le Moyen-Bénin, le département actuel des Collines (communes de Glazoué, Dassa-Zoumè et Savalou). Les deux groupes sont majoritaires dans cette région¹¹¹². Les Mahi, agriculteurs traditionnels, occupent une zone où la terre est fertile. Les Idatcha chasseurs traditionnels vivent au pied des collines avec un sol caillouteux. Mais certains chasseurs devenus aussi agriculteurs, voudront accéder aux terres fertiles¹¹¹³. « À Glazoué les Mahi sont majoritaires dans certains arrondissements (Thio, Ouèdèmè) et les Idatcha sont majoritaires à (Sokponta, Zaffé) en revanche à Glazoué centre le mélange s'est fait aboutissant à une hétérogénéité »¹¹¹⁴.

L'occupation de l'espace par ces deux groupes dans la région est le résultat d'un long processus de contraintes et de menaces qui vont *in fine* alimenter la plupart des représentations que les membres de chaque groupe auront les uns des autres. Ces deux entités communautaires étaient souvent sous la menace permanente des anciens royaumes d'*Oyo* à l'est, d'*Agbomè* au sud, Bariba au nord¹¹¹⁵. Les facteurs historiques et sociologiques ont donc énormément contribué à la mobilité des deux groupes, exemple de la commune de Savalou, depuis leur installation. Ils sont aussi liés à la croissance démographique en leur sein. Ainsi, toujours pour Savalou, dans la perspective de recherche de nouvelles terres pour s'établir, vont apparaître des îlots de peuplement. Il existe des îlots idatcha/nago (Est-Ouest) à la périphérie et l'îlot Mahi au Centre. Cette structuration géographique donne l'impression aux Mahis d'être ceinturés, encerclés¹¹¹⁶.

¹¹¹² Yénakpondji J. Capo-Chichi, *Monographie de la Commune de Glazoué ; Monographie de la commune de Savalou ; Monographie de la commune de Dassa-Zoumè*, République du Bénin, avril 2006.

¹¹¹³ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 29.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 9. Voir aussi: *Monographie de la commune de Glazoué, op. cit.*

¹¹¹⁵ Yénakpondji J. Capo-Chichi, *op. cit.*, pp. 7-8.

¹¹¹⁶ Lambert Agodo, *Les migrations de populations dans la commune de Savalou : Impact socio-économique*, mémoire de maîtrise de géographie humaine et économique, université d'Abomey-Calavi, 2009, [en ligne], sur : <http://memoireonline.com>, consulté le 18/05/2012.

La constitution du groupe mahi dans la région des collines au Nord du département de Zou s'est faite sous la pression de la tendance hégémonique et expansionniste du puissant voisin d'Agbomè. Le royaume du Danxomè alimentait le marché de l'esclavage en puisant dans la population mahi et soumettait ainsi les petits royaumes et chefferies qui constituaient le « pays mahi ». Cette conflictualité provenait aussi, pour les mêmes raisons, du royaume de Kétou.

Cette tendance hégémonique ne se produira pas sans une réelle résistance de la population mahi. Elle aspirait à une indépendance face à ces deux puissants royaumes. Leur foyer de départ provient à la fois de l'Est : la vallée de l'Ouémé¹¹¹⁷ lui confère une certaine attache avec l'entité *Yoruba-Nago*. Il provient aussi du Sud (Zou-sud : Aja)¹¹¹⁸. Les Mahi sont donc également proches de l'aire Adja-Tado-Fon et leur langue est plus apparentée à cette aire¹¹¹⁹.

Le groupe mahi dans sa forme actuelle a vu le jour entre le XV^{ème} et le XVII^{ème} Siècle. Les populations désignées sous ce toponyme vont elles mêmes finir par s'approprier l'appellation, au point d'en revendiquer l'identité. Cette appropriation peut être saisie dans la perspective de la constitution d'une identité commune géographique, historique et culturelle de toute l'entité mahi, pendant des années victime de l'oppression et de l'agressivité d'Abomey. Le Mahi comme entité identitaire devient ainsi une communauté de souffrance et de résistance face à l'ennemi oppresseur. Suivant la démarche « comment vous appelez-vous et comment vous appelle-t-on ? », Sylvain Anignikin fait ressortir la pertinence de l'ethnonyme Mahi et le toponyme (pays mahi). Son article montre surtout que le Mahi en lui-même est un « ensemble composite » dont le contenu est hétérogène au sens géographique, historique, culturel et humain de la chose. Ce qui fait du Mahi une identité atomisée¹¹²⁰.

Dès lors, si on devait parler d'une identité mahi, elle ne serait que celle forgée autour d'une « haine » commune pour le Danxomè. Il convient donc de nuancer

¹¹¹⁷ Robert Cornevin, *op. cit.*, p. 14.

¹¹¹⁸ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, pp. 246-247 ; Robert Cornevin, *op. cit.*, p. 29.

¹¹¹⁹ Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 5.

¹¹²⁰ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, p. 253.

une mono-identification : à l'intérieur de l'identité mahi, on a des Dovi, Dévo, Gbanlinu, Djigbénu. Les royaumes qui les rassemblaient à savoir ceux de Gbowèlé, Tchahounka et Houndjroto¹¹²¹ symbolisent le sommet de l'agressivité exprimée contre celui du Danxomè.

Quelle est l'origine des Idatcha ?

Ces derniers feraient partie de la communauté nago de la région des collines, donc beaucoup plus proches des communautés yoruba venues du Nigéria à l'Est du Bénin. Leur première origine proviendrait donc d'Oyo, leur cité Ilé-Ifè. C'est pourquoi leur langue est proche du yoruba. Les guerres et les razzias les auraient amenés vers la région du Moyen-Bénin. Une fois installés, leur stratégie consista à échapper à d'autres attaques des royaumes voisins, aux visions expansionnistes. Ils vont donc habiter en haut des collines hors de portée des guerriers danxoméens (les Fons) venus du Sud-Bénin pour envahir la région¹¹²².

La cohabitation entre les deux groupes mahi et idatcha était initialement moins tendue. La plupart des problématiques (foncier, politique, ethno-identitaire) qui les opposent aujourd'hui était presque absentes. De surcroît, en considérant l'origine orientale des Mahi, d'une certaine manière, ils se rapprochent des Idatcha¹¹²³. Sylvain Anignikin souligne ce rapprochement entre les deux groupes à travers la politique de repeuplement des terres de l'ancien royaume mahi de Tchahounka. Cette politique faite d'acceptation de l'autre a vu « de nombreuses colonies agricoles créées par les populations Idatcha » donnant naissance à des entités multiethniques¹¹²⁴.

En outre, « le pouvoir colonial a mis ensemble Mahi et Idatcha, dans chacune des confédérations qu'il a imaginées pour ces populations. Le poids de la domination coloniale et la communauté de souffrance qui en résultait ont agi comme un

¹¹²¹ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, p. 257.

¹¹²² On peut lire aussi : Palau-Marti Montserrat, « Notes sur les noms et les lignages chez les Sabè (République du Dahomey) », in *Journal de la Société des Africanistes*, 1968, tome 38, fascicule 1, pp. 59-88, [en ligne] sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 26/09/2009.

¹¹²³ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, p. 258.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 259.

dynamisme unificateur entre les Mahi et les Idatcha. Ils ont ainsi menés des luttes communes face au pouvoir colonial »¹¹²⁵. Ces batailles ensemble n'empêchaient pas celles qu'ils ont menées chacun contre le même oppresseur danxomè. Par exemple, à Gomè, un arrondissement de la Commune de Glazoué, des Mahi venus de Savalou) sont devenus Idatcha à force de vivre-ensemble à leurs côtés ; il s'agit de la famille Zomahoun¹¹²⁶.

Avec l'indépendance, les choses vont évoluer autrement, faisant émerger des tensions et des conflits qui vont faire disparaître peu à peu la coexistence pacifique précédente entre Mahi et Idatcha. Les tensions et conflits entre les deux groupes sont donc à situer de façon plus conséquente dans la *post*-indépendance. C'est plus précisément au début des années 1990 que des affrontements éclatent. Ils ont lieu en 1998¹¹²⁷ dans la commune de Glazoué¹¹²⁸, dans un contexte de manipulation¹¹²⁹ des identités à des fins belligènes et à visée politico-économique¹¹³⁰.

L'épicentre des oppositions entre eux serait la terre. La problématique que celle-ci pose est surtout liée au fait que les bouleversements qu'a connus la région ont entraîné son occupation successive par des entités appartenant aux deux groupes. Ces événements tourmentés rendent complexe la détermination « des premiers occupants »¹¹³¹. Toutefois, la dimension de plus en plus marchande que prend la terre augmente davantage les tensions.

1.1.2. Représentations/perceptions et tensions conflictuelles

Les tensions et les conflits qui opposent les deux groupes ont une cause probable dans l'histoire. Celle-ci a laissé dans les imaginaires des « traumatismes » qui nourrissent des stéréotypes et des préjugés. Malgré le caractère réel des éléments d'opposition (l'enjeu foncier, la rivalité économique), la façon dont les

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 260.

¹¹²⁶ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 30.

¹¹²⁷ Pour les récits et les cas de conflits rapportés entre les deux groupes, voir : *Ibid.*, p. 7. et pp. 44-54.

¹¹²⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 9.

¹¹²⁹ Pour ce qui est des Mahi, celle-ci concernerait le « projet d'un grand Mahi » qui aura les couleurs politiques et culturelles de ce groupe (Sylvain Anignikin, *op. cit.*, p. 261.)

¹¹³⁰ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 55.

¹¹³¹ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, pp. 260-261.

protagonistes se perçoivent exacerbe, voire rend primordiale, l'option de la tension et du conflit. Dès lors, la question principale devient : qui est l'idatcha pour le Mahi ou le Mahi pour l'idatcha ? Cette interrogation saisit le sens et la mise en œuvre des oppositions.

Pour l'Idatcha : « *iFon ko san ; iFon koda* », le Fon [ici assimilé au Mahi] est mauvais, c'est une bête sauvage, « des viles bêtes, puantes de la montagne »¹¹³². Nous rappelons que le groupe mahi provient, pour une partie de son origine, de l'aire Aja-Tado, la zone première des Fon. Chez les Yorouba, (Kétou-Pobè à l'est) proches des Idatcha, quand un visiteur frappe à la porte, l'hôte lui demande : « *Egu (Fon) ni ndabi onian* : est-ce un Fon ou bien un homme »¹¹³³. Pour le Mahi : « *dassanou vovo ; dassanou ma gni gbèto* » (simple idatcha, idatcha n'est pas un homme)¹¹³⁴. L'Idatcha pour le Mahi est donc un être « inférieur ». Le Mahi est aussi, dans le dialecte fon, *mè é no ma ahi* qui signifie littéralement « celui qui divise le marché ». Cette expression traduirait « une attitude fondamentalement belliqueuse »¹¹³⁵. Selon Sylvain Anignikin, l'ethnonyme Mahi est ainsi le fruit de la construction (à caractère dominant et méprisant) de la monarchie fon du Danxomè¹¹³⁶. Face à la résistance des Mahi¹¹³⁷, la représentation prescrit probablement qu'ils sont ceux qui ne veulent pas être intégrés, et qui de plus sèment la discorde, la division dans le projet du Danxomè d'étendre sa suprématie vers le Zou nord.

Le Mahi serait donc quelqu'un de très bagarreur, teigneux, belliqueux, prétentieux, révolté, rebelle, le fou de liberté. Ce qui ne va pas sans un certain déni du Danxoméen (Aboméen) pour le Mahi. L'auteur étend également le contenu de la

¹¹³² Paul Hazoumè cité par Marius Olus Marcos, « Doguicimi, roman béninois », in Robert Mane, Adrien Huannou, *op. cit.*, p. 80. Comme dira Sylvain Anignikin (*op. cit.*, p. 245.), l'œuvre de Paul Hazoumè regorge de « spécimens d'épithètes » sur l'ethnonyme mahi. Voir aussi : Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 34.

¹¹³³ Michel Videgla, « Dominants et dominés ou des difficultés de la construction d'une histoire nationale au Bénin » in N. Agoeh-Akue, N. L. Gayibor (eds), *Histoires nationales et/ou identités ethniques. Un dilemme pour les historiens africains*, Paris/Lomé : presses de l'université de Lomé/L'Harmattan, 2010, [en ligne], sur : <http://assemblee-nationale.tg/IMG/pdf/ActeHistoireNationaleTogo.pdf>, consulté le 04/06/2011, p. 35.

¹¹³⁴ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 7.

¹¹³⁵ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, p. 243.

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 255.

¹¹³⁷ Robert Cornevin, *op. cit.*, pp. 27-28.

représentation du Mahi, au phénomène et à la technique sociale de contestation qu'est le *oma*, qui traduit un mécontentement, un acte de révolte¹¹³⁸.

Il apparaît également dans notre *corpus* empirique quelques éléments de cet ensemble de représentations. Pour nos enquêtés, « *moi je suis mahi mais de Savalou. Les Mahi sont les mêmes ici [à Glazoué] ou à Savalou. Ils sont fiers et un peu orgueilleux. Ils ne sont pas de bons négociateurs.* »¹¹³⁹. « *L'Idatcha a le sens du pardon au point où on le considère comme un individu bête mais quand il s'énerve il excède. Le Mahi est petit de corpulence, est réputé paresseux, n'aime pas les travaux durs, préfère le petit commerce.* »¹¹⁴⁰ Pour D., « *les Nago et les Idatcha pensent que les Fon/Mahi sont rusés et malins. Pour eux ils peuvent te tromper à tout moment. Même quand vous ne prenez pas ça en compte, votre entourage vous amène à vous investir dans ce sens.* ». Pour le journaliste qui est un Mahi, « *L'idatcha accepte plus le Mahi. L'Idatcha pense que le Mahi est rusé et peu honnête. Il y a des Mahi qui comprennent bien l'idatcha mais refusent de le parler car c'est la langue des sous-hommes. Au cours des rencontres, les Mahi n'acceptent pas facilement les propositions des Idatcha. Ils se croient toujours plus intelligents qu'eux.* »¹¹⁴¹

Ces différentes représentations et perceptions ont une histoire. Elles posent le cadre des tensions et des conflits en œuvre entre les deux groupes. La dimension historique des tensions entre les deux groupes est à rechercher dans les traumatismes liés aux oppositions entre Yoruba d'Oyo et Danxomè¹¹⁴², mais également depuis les conflits d'expansion menés par le Danxomè dans cette région du Moyen-Bénin, occupée par les deux groupes.

Même si les Mahi ont durement vécu leur rapport avec l'opresseur danxoméen, les Nago et les Idatcha n'hésiteront pas à les assimiler à leur ancien oppresseur. L'assimilation consiste à extrapoler les stéréotypes et préjugés négatifs du royaume fon de Danxomè aux Mahi avec qui ces derniers partagent l'origine Aja-Tado. De surcroît, l'histoire révèle que dans l'aire Aja-Tado et en l'occurrence

¹¹³⁸ *Ibid.*

¹¹³⁹ Journaliste à Glazoué, *op. cit.*

¹¹⁴⁰ Chef d'arrondissement Sokponta (*idatcha*) à Glazoué, *op. cit.*

¹¹⁴¹ Journaliste à Glazoué, *op. cit.*

¹¹⁴² Voir à ce sujet : Paul Marty, *op. cit.*, p. 2 ; Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, pp. 126-129.

chez les Fon, la valorisation de soi en termes d'image et de figure suit souvent une dépréciation de la figure et de l'image de l'autre¹¹⁴³. Sans aucun doute, ce phénomène provoque une forme de tension avec les groupes avec lesquels cette zone est en contact. Comme nous le verrons plus avant, les oppositions régionales trouvent aussi leur source dans la présence systématique de cet esprit et/ou attitude de condescendance et/ou de mépris. Ce dédain, supposé ou réel, serait à l'œuvre vis-à-vis des groupes des autres régions, en l'occurrence ceux du Nord du Bénin.

Pour éviter de dire que le Danhomè (en l'occurrence le roi Gbéhanzin ou Béhanzin¹¹⁴⁴) a perdu la face en perdant la guerre contre le général Dodds¹¹⁴⁵, le Danhomènu estime que la France n'a pas conquis le Dahomey, considéré par lui comme invincible ; elle l'a acheté¹¹⁴⁶. Cet exemple illustre ce complexe de supériorité fon (ou adja-todo), tant décrié par d'autres communautés. Par ailleurs, la nécessité pour le Danhomènu de toujours sauver sa face l'amène à dire qu'il est humiliant pour un homme, qui a « jusqu'à ses ongles au complet », de ne rien tenter contre celui qui lui a enlevé sa dignité, son orgueil, par exemple en détournant sa femme ou autre¹¹⁴⁷.

Lors des campagnes de conquête du Moyen-Bénin par l'ancien royaume du Danxomè le roi « Kpengla¹¹⁴⁸ [aurait] ordonné la décapitation systématique des populations Idatcha »¹¹⁴⁹. Le roi Kpengla, circonstance aggravante en l'espèce, avait pour femme une Mahi¹¹⁵⁰.

Dans le processus de construction de l'image du Mahi, le lien au sein des imaginaires idatcha s'avère plus que probable. Ce lien met en avant la réputation belliqueuse attribuée aux Mahi, qui aurait ses origines dans sa parenté avec l'aire Fon. Pour l'Idatcha, le Mahi devient un « mauvais génie diabolisé » puisqu'il utilise des têtes coupées pour ses rituels¹¹⁵¹. L'existence de tels rituels dans

¹¹⁴³ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁴⁴ Roi du Danhomè de 1889 à 1894. Né en 1844, il meurt en 1906.

¹¹⁴⁵ Général de l'armée française qui mena la campagne de 1892-1894 contre Abomey.

¹¹⁴⁶ Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 6.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹¹⁴⁸ Un des souverains aboméens (1774-1789).

¹¹⁴⁹ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 39 ; en dehors de Kpengla, le roi Ghézo (1818-1858) après « sa victoire sur Oyo (origine première des Idatcha), sacrifia des centaines de prisonniers Oyo, dont le sang servit à pétrir la terre afin d'élever deux stèles, l'une à son honneur et l'autre à la mémoire de sa mère » (Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 129.)

¹¹⁵⁰ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, p. 248.

¹¹⁵¹ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, pp. 39-40.

l'univers fon (en l'occurrence à la cour du roi) de l'époque est rapportée par Paul Hazoumè dans *Dogucimi*¹¹⁵², surtout pour que les victimes ne viennent pas hanter le Danxomè.

La construction de l'image et de la figure du Mahi et donc du Fon qui est « un mauvais type » influence les rapports qu'entretiennent aujourd'hui ces deux groupes. Pour l'Idatcha, le Mahi est un Fon et comme tout Fon, il ne faut jamais lui faire confiance¹¹⁵³. Car il abuse de vous le moment venu. C'est un Danxomènou.

Si le Danxomènou désigne les gens, les citoyens du Danxomè, Paul Hazoumè¹¹⁵⁴ en donne une autre définition. Elle nourrit probablement le rapport que l'Idatcha, ou encore les populations du Haut-Bénin comme nous le verrons dans la suite, a avec le Danxomènou. C'est un rapport de chosification empreint de méfiance, de suspicion, de mépris. Pour Paul Hazoumè en effet, si le suffixe *nou* du danxomènou désigne les originaires du Danxomè, les gens de Danxomè, *nou*, signifierait aussi *chose*. Danxomè-*nou*, la chose de Danxomè, désigne non seulement la chose du Danxomè. Elle intègre aussi des comportements, des *habitus* (des *ni non mè* en fon) qui énonceraient ce qui est négatif. Dire de quelqu'un qu'il est danxomènou revient à dire qui il est l'homme et l'action qu'il suppose. Quand on dit : « *mi kpon nou danxomè-nou é nin lè* », « regardez-moi ces gens du Danxomè » : il se produit une association de l'homme à la chose du Danxomè. La traduction prend une inflexion réifiante : « Regardez-moi ces choses du danxomè ! ». Il est assigné à l'individu venant du Danxomè une identité dépréciative car méprisante pour celui qui connaît le danxomènou ou son histoire.

Cette interprétation est de mise encore aujourd'hui quand quelqu'un vous dit : « *mi kpon nou béninois é nin lè* », pour désigner des comportements péjoratifs connus comme la « béninoiserie » (*supra*). Même si le champ d'interprétation change. Les aires géographiques deviennent plus larges et touchent un phénomène socioculturel

¹¹⁵² Paul Hazoumè *op. cit.*, pp. 28-29. et p. 134., cité par Abiola Félix Iroko, « Les hommes et la mort dans l'œuvre de Paul Hazoumè. Une histoire sociale et des mentalités dans la cité royale d'Abomey au XIX^e siècle » in Robert Mane, Adrien Huannou, *op. cit.*, p. 60. et pp. 64-65.

¹¹⁵³ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁵⁴ Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 1.

qui n'est pas que fon. Paul Hazoumè interprète également autrement le danxomènou dans son œuvre *Dogucimi* en parlant des soldats (« esclaves comme hommes libres ») de la cour royale. Il écrit qu'ils étaient « la chose du Danxomè »¹¹⁵⁵, dont la dimension humaine – à valeur inférieure, un résidu insignifiant – reste au service, à l'entière disposition de la consécration, de la victoire de leur roi. L'Homme du Danxomè, « *cette chose-là* », traverse les imaginaires depuis que diverses populations se rencontrent au Moyen-Bénin, comme c'est le cas des Mahi et des Idatcha. Dans l'imaginaire des populations idatcha et suivant les traits de similitude culturelle et culturelle proche de l'aire Aja-Tado-Fon, le Mahi est assimilé à ce qui est Fon en référence plus précisément à ce même royaume qui a pourtant persécuté les Mahi.

Comme le résume sylvain Anignikin, la problématique des tensions et des conflits entre ces deux groupes tourne autour de quatre thèmes. Il s'agit de a) leur présence dans le même espace, b) du rôle agressif à leur égard de certains anciens royaumes (exemple du Danxomè), c) la question du contrôle et de l'accès à la terre, mais aussi d) les manipulations et les frustrations liées à la question de développement ou aux compétitions politiques¹¹⁵⁶.

Une étude sur les déterminants des tensions et conflits à Glazoué¹¹⁵⁷ entre les deux groupes confirme cette perspective. Quand émergent ces faits violents, au-delà de la réalité de ceux-ci, les deux groupes trouvent souvent dans leur justification, ce que l'autre représente ou ce qu'il a toujours été. « Le fait de voir dans autrui quelqu'un de mauvais et de méchant, autorise à une autodéfense, et permet de légitimer la peur et la haine qu'on lui porte par une justification foncièrement subjective »¹¹⁵⁸. Mieux : si conflit il y a, c'est parce que l'identité dépréciée de l'autre prend le dessus et s'affirme. Et il ne peut en être autrement. La catégorie de personnes à laquelle l'autre appartient – ou dans laquelle nos représentations l'enferment – justifie l'ensemble des actes posés. Ce phénomène advient parfois

¹¹⁵⁵ Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 88. Cité par Abiola Félix Iroko, *op. cit.*, p. 63.

¹¹⁵⁶ Sylvain Anignikin, *op. cit.*, p. 245.

¹¹⁵⁷ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁵⁸ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 104.

pour se substituer à une analyse objective de ces actes. Le mépris contenu par une telle démarche trouve souvent une réponse agressive.

Testons ces représentations en lien avec la problématique du domaine foncier :

Les conflits liés à la terre ont pour cause (de façon objective) la pression démographique¹¹⁵⁹, une augmentation consécutive de la population des deux groupes. Si au départ l'accès à la terre était facile, il devient plus difficile puisque la demande est plus forte. Les tensions et les conflits apparaissent ainsi dans la logique des frustrations nées de l'impossibilité d'y accéder. La valeur marchande que celle-ci prend du fait de sa raréfaction aggrave les choses. Pourtant c'est moins autour de la réalité (rareté/croissance démographique) que vont se développer les tensions. La « logique d'une grammaire » des tensions et conflits se cristallise autour de qui est « étranger, mesquin, usurpateur de terre ». Et l'histoire indique que « ces gens-là », ces « presque choses » n'ont pour projet qu'une velléité hégémonique par extension de leur territoire originel.

Le mode d'acquisition de la terre dans la région peut s'opérer par divers moyens : occupation de longue durée, héritage, don ou encore acquisition par valeur marchande. Dans la légitimité du mode d'acquisition peuvent surgir les tensions et les conflits, mais aussi les représentations et les perceptions. Les protagonistes peuvent percevoir dans le processus de légitimation des velléités de prédation, d'expansion, d'expropriation ou de domination. Dans le conflit pour la terre, la recherche du premier acquéreur anime ainsi les tensions entre ceux qui se pensent ou sont pensés en tant qu'autochtones ou allogènes.

Dans le cas de Glazoué, le foncier fait ainsi resurgir l'idée « du premier installé ». La question qui se pose n'est plus de savoir comment faire pour que chaque membre de cette communauté hétérogène accède à la terre. C'est plutôt : est-ce que Glazoué appartient ou non aux Mahi ou aux Idatcha ? Le possesseur légitime serait ainsi celui qui arrive à prouver un lien affectif certain avec la terre de Glazoué. Mais dans ce jeu de recherche « du premier installé », chaque acteur devient pour l'autre un « étranger » potentiel. Pour cet Idatcha par exemple, « *quand un Mahi*

meurt on l'enterre chez lui [là où son groupe est majoritaire qui devient ainsi son territoire] et les cérémonies se font là-bas»¹¹⁶⁰. Ce témoignage est la preuve même de l'étrangeté du Mahi – la cérémonie funèbre a lieu là-bas, chez lui, à l'étranger – dans l'espace où il n'est pas assez présent, donc représenté comme tel dans l'esprit du témoin.

Suivant la zone (région d'observation de la présence des deux groupes) où l'un des groupes est majoritaire, l'autre sera considéré comme « étranger », celui qui ne peut être possesseur de sol dans cette zone, mais à qui celui qui se perçoit comme le premier installé peut concéder quelques parcelles. Il n'a que le droit d'exploitation mais pas de pleine possession, à savoir la réunion de l'*usus*, de l'*abusus* et du *fructus* selon les termes du droit français de la propriété.

La plupart des accords (qui ont souvent une dimension symbolique) entre les parties étant souvent uniquement verbale, au fil des années et plusieurs générations plus tard, des tensions et des conflits apparaissent autour des droits de possession et d'exploitation. C'est l'occasion pour chaque partie de convoquer les stéréotypes conçus autour des représentations vieilles de plusieurs décades pour déposséder l'autre d'une probable légitimité de possession ou d'exploitation. « *Nos Aïeux nous disaient qu'il ne faut jamais faire confiance à un Mahi. Si vous lui cédez un bras, il finira par vous couper la tête et vous chasser de votre propre terre (sourire). Il y a beaucoup de conflits autour de la terre qui appartient aux Idatcha, qui ont laissé ces étrangers [s'installer, les Mahi], ils ont commencé par couper et vendre à d'autres qui ont vendu.»¹¹⁶¹. Cette déclaration n'est-elle pas fondée et ne fait-elle appel à ce qui est gravé comme sens dans l'inconscient, autour de la naissance du royaume Fon assimilé au Mahi, le *dan-ho-mè* (dans le ventre de Dan) ? À l'origine de ce nom, le chef Dan qui après avoir cédé une parcelle de terre à Houégbadja (un roi fon qui régna de 1650 à 1680) sera tué par celui-ci. Sur sa dépouille, son*

¹¹⁵⁹ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁶⁰ Chef d'arrondissement Sopkonta (idatcha) à Glazoué, *op. cit.*

¹¹⁶¹ *Ibid.*

ventre, s'érige le point de départ de ce royaume. La fondation de ce royaume articulerait ainsi meurtre et ruse¹¹⁶².

L'identité du Mahi mesquin, sans morale transparaît comme le premier facteur probable d'absence de lien de confiance et surtout de transaction ou d'échange sur le foncier. Mais « cependant, dès que l'Idatcha, par quelque mode ce soit, entre en possession d'un lopin de terre, il s'y attache fortement et est prêt à tout donner pour le conserver. »¹¹⁶³. Mais entre le Mahi « usurpateur de terre » et « l'Idatcha farouche » dans sa conservation, n'y a-t-il pas juste de l'humain ? Dès lors, l'usurpation ou la tendance farouche à la conservation de la terre n'est pas seulement un *habitus* typiquement Mahi ou idatcha¹¹⁶⁴, il est observable ailleurs. L'un de nos enquêtés confirme que les disputes qui opposent les deux groupes sont avant tout « *un problème de dignité, d'estime pour son groupe qui pousse à [investir] les stéréotypes et les préjugés historiques des uns et autres pour justifier les tensions et les conflits. C'est pour ça que le langage est violent et les gens utilisent ensuite les médias pour dire n'importe quoi, les uns sur les autres.* »¹¹⁶⁵

Il ressort également des échanges des *focus groups* que la terre devient, pour les protagonistes, source de conflit, pas nécessairement dans le processus de sa possession, mais dans ce qu'elle apporte à l'exploitant et le lien affectif que celui-ci éprouve, à son endroit¹¹⁶⁶. En tant que possession, elle ne serait que lieu d'habitation dont la symbolique indique le refuge de « l'homme de passage sur cette terre. » Dès lors, celle-ci n'appartient à personne et même pas à l'autochtone qui objecte le droit du sol aux allogènes. La dimension affective est plus à même de produire des conflits dans le sens où elle retrace l'histoire des occupants. L'attachement à « la terre des ancêtres » trouve ici tout son sens.

¹¹⁶² Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 1.

¹¹⁶³ Edouard Dossou Akpinfa, *Problématique de la gestion Foncière dans les centres urbains secondaires du Bénin : cas de Glazoué et Dassa-Zoumè*, mémoire de maîtrise de géographie, iniversité d'Abomey-Calavi, 2006, [en ligne] sur : <http://memoireonline.com/07/09/2394/Problematiche-de-la-gestion-fonciere-dans-les-centres-urbains-secondaires-du-Be.html>, consulté le 18/05/2012.

¹¹⁶⁴ Voir : Raymond Bernard Goudjo, « L'ethnocentrisme africain : un mal vincible », *op. cit.*, pp. 114-115.

¹¹⁶⁵ Chef d'arrondissement de Thio, entretien réalisé à Glazoué le 28 septembre 2010.

¹¹⁶⁶ Voir à ce sujet : Raymond Bernard Goudjo (*des controverses sociales et de la dignité humaine*), *op. cit.* pp. 58-59.

Au plan politique, les stéréotypes autour « du Mahi ou du Fon mauvais » serviront d'éléments de mobilisation électorale. Dès lors, il devient important pour l'Idatcha de ne pas perdre le sens de son engagement autour des traumatismes que l'histoire des rapports avec le Mahi/Fon a provoqués. Si l'Idatcha veut encore une fois être dominé et meurtri par le Mahi/Fon, il n'a qu'à choisir lors des élections un leader politique Mahi/Fon. Pour ceux-ci, un « Idatcha (sous-homme) » ne peut devenir chef, quel que soit le niveau de responsabilité dans la sphère politique. « Faire le choix d'un Idatcha comme leader à la tête de la communauté, c'est permettre que l'esclave dirige le maître »¹¹⁶⁷.

Il ressort ainsi lors des *focus groups* que la manipulation des identités fondamentales a failli faire dégénérer la situation, lors du processus de recensement dans le cadre de la LÉPI¹¹⁶⁸. Pour les participants, chaque groupe voulait faire enregistrer le plus de personnes dans les arrondissements où il était majoritaire. Il pouvait ainsi transformer cet outil électoral en un instrument de victoire aisée pour le meneur de son groupe. Mais comme ils l'affirment « *c'est la faute des politiciens. Ce sont les politiciens qui ont payé les agents recenseurs pour enregistrer, des enfants, des mineurs qui ne sont pas encore en âge de voter* »¹¹⁶⁹.

Même les questions du foncier prennent une dimension politique. Avant la mort du maire de la commune de Glazoué, Isaïe Djim Atchikpa, le 11 avril 2008¹¹⁷⁰, les oppositions (surtout celles liés au foncier) entre les deux groupes trouvaient un consensus et des dénouements heureux. Le maire initiait beaucoup de dialogue entre les deux groupes. « *Quand les plaintes viennent [pour usurpation de propriété de terres ou autre] il réunissait les parties concernées et on échangeait pour amener les gens à trouver les solutions. Il était un rassembleur et a véritablement*

¹¹⁶⁷ Cyrille Thierry Yededji, *op. cit.*, p. 56.

¹¹⁶⁸ Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 29. LÉPI : Liste Électorale Permanente Informatisée, base de données sur l'électorat national. Elle fut l'objet d'intenses débats lors de sa mise en place, il y a quelques années.

¹¹⁶⁹ *Focus group Hommes Glazoué, op. cit.*

¹¹⁷⁰ Cf. « Mort mystérieuse du maire de Glazoué Esaïe Djim Atchikpa : les dernières révélations de Atchikpa », *Le Quotidien Le Pays Emergent*, manchette du 13 avril 2008, sur : <http://lepaysemergent.com>, consulté le 16 septembre 2010 ; ONG-DHPD (Droits de l'Homme Paix et Développement)/Ambassade Royale du Danemark, *Projet Éveil : Éveil de conscience pour des élections régulières, pacifiques et transparentes (Rapport d'évaluation des élections communales et locales du 20 avril et du 1^{er} mai 2008 en République du Bénin)*, septembre 2008, p. 21.

mis ensemble les deux ethnies. A l'approche des élections il est tombé malade et est mort. Avant ça il y avait eu un accrochage entre lui et un autre leader Mahi. Tout le monde dit qu'il l'a tué chimiquement. Aujourd'hui, même les questions de délimitations de parcelle sont devenues politiques »¹¹⁷¹. La disparition du maire a laissé place à un retour des luttes entre les deux groupes, surtout sur le plan politique¹¹⁷².

Mais un paradoxe demeure. Les deux groupes sont représentés dans la FCBE, le parti du président Yayi, souvent assimilé aux populations du nord-Bénin, donc vu sous l'angle ethno-régional, un « opposant du Fon/Mahi. » Et, « *selon les indiscretions, les deux groupes s'entendent pour que si le maire de la commune est mahi, il faut que le député qui représente la commune soit idatcha ou vice-versa.* »¹¹⁷³

1.2. 2^{ème} cas : Nord versus Sud

La section précédente a permis d'observer une forme d'interaction fortement représentée entre deux groupes géographiquement situés dans le même espace. Cette nouvelle section prend comme référence une opposition entre deux entités géographiques. En leur sein, mêmes éloignées, les différences et les représentations, supposées ou réelles, ont une portée, sur les tensions et les conflits, proche du premier cas. Elles s'exercent sur et dans les imaginaires avec une présence prégnante.

Comme l'indique le titre, il s'agit de tester la problématique d'une régionalisation des oppositions. Dans l'imaginaire sociopolitique du Bénin, cette opposition semble exister et articule les tensions qui émergent surtout au moment des joutes électorales. L'idée d'une « identité ethno-régionale » sera ainsi présente comme mode d'expression, d'affirmation, de revendication des « soi » des régions Nord et Sud du pays. Dans les faits, l'existence de deux régions uniques (Nord et Sud) suggère une « mono-identification » du Béninois à sa région d'origine. Ce qui

¹¹⁷¹ Focus group Hommes Glazoué, *op. cit.*

¹¹⁷² ONG-DHPD (Droits de l'Homme Paix et Développement)/Ambassade Royale du Danemark, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁷³ Chef d'arrondissement de Thio, *op. cit.*

implique que la « communauté de destin » prend pour espace de référence la région qui a vu l'individu naître, où plus précisément celui qui « fait battre le cœur » de son affect linguistique et culturel (coutumes et *us*).

La démarche à suivre dans cette deuxième section consiste à décrire les deux régions comme une réalité (pour faire ressortir la dimension différentielle), tout en montrant qu'elle ne justifie pas dans l'absolu, les tensions et conflits qui opposent les gens. Ce que les acteurs sociopolitiques font de la réalité des différences, et les représentations/perceptions développées autour, permettent aussi une compréhension des oppositions conflictuelles entre le Nord et le Sud. La probabilité d'une mise en danger de la paix au Bénin ne serait donc pas liée uniquement à ce qu'il y a « des gens du Nord ou du Sud », ni parce que le Fon sudiste n'arrive pas à parler la langue du Dendi ou du Baatombu, deux Nordistes.

1.2.1. Le Nord et le Sud : réalités géographique sociohistorique, ethnolinguistique

La démonstration d'une opposition ethno-régionale en l'absence d'identité partagée suggère une présentation, descriptive comme dans la première section, des éléments de différenciation et/ou de disparités susceptibles de cristalliser les relations ethno-régionales. La formation de ce qui est appelé aujourd'hui le Nord et le Sud a une réalité historique, géographique, sociale, linguistique. Il existe donc au Bénin, un Nord et un Sud qui n'ont pas probablement fini d'écrire l'histoire de leurs réalités.

Dans le premier chapitre de la première partie, paragraphe 1.1.1, fut abordé un début de présentation des groupes socioculturels, du Nord comme du Sud, lequel peut être complété avec profit en se reportant à l'annexe 2. Le cadre d'étude et le questionnement sur le peuplement y donnent une idée de la partie septentrionale ou méridionale du Bénin. Nous ne reviendrons plus en détail ici sur les aspects différentiels, ethnolinguistique comme culturel.

L'accent sera porté sur la réalité des disparités entre les deux régions dans l'optique du rôle que celles-ci jouent dans l'avènement des tensions. Plus

particulièrement sera examiné le processus de socialisation par l'instruction dans la formation de l'élite béninoise. Cette éducation affecte fortement les représentations, les images, la face et la figure entre le Nord et le Sud. Elle renforce même les perceptions déjà présentes du fait de l'histoire.

En partant des douze régions administratives ou départements, le Nord a une représentation géographique composée des départements : Borgou-Alibori, Atakora-Donga et peut-être les Collines, déjà plus au Centre. Le Sud regroupe les départements : Atlantique-Littoral, Mono-Couffo, Ouémé-Plateau et le Zou.

Les deux grands groupes ethnolinguistiques majoritaires sont localisés dans le nord et le sud. Ce dernier regroupe 60 % de la population totale, les 40 % restant se répartissant entre le centre et le nord¹¹⁷⁴ en tenant compte du recensement général de la population et de l'habitat de 2002. Le Sud commence à la façade Atlantique jusqu'à la hauteur des Collines (Moyen-Bénin). Celles-ci font la jonction avec la partie septentrionale, si l'on considère le Bénin dans le sens sud-nord. Ses limites sont : au sud, l'Océan Atlantique, au sud-ouest le fleuve Mono, au sud-est le fleuve Ouémé.

Le nord part de la Hauteur de Bantè-Ouèssè (Collines) jusqu'à Karimama (Alibori). Ses limites sont : au nord-ouest, le parc national W (ainsi nommé en raison de sa forme rappelant cette lettre de l'alphabet), le parc national Pendjari, Boukoubé, Ouaké. Au nord-est, elles sont les suivantes : Malanville sègbana, Nikki¹¹⁷⁵. Vit dans l'aire septentrionale le groupe Gur composé des Bariba, Dendi, Ottamari, Yoa, Peulh et apparentés. Les idiomes correspondants à ces entités sont le baatonu, ditamari, waama, gulmancema, kabye, kotokoli, dendi, fulfulde, haoussa, zarma, lamba.

Dans la zone méridionale, se trouve le groupe Gbe, dont l'origine principale provient de l'aire adja-tado. Il comprend les Fon, Aïzo, Goun, Mina et apparentés.

¹¹⁷⁴ Cf. IMPETUS Atlas du Bénin, Résultats de recherche, 2000-2007, 3^{ème} édition 2009 sur : <http://geonetwork.impetus.uni-koeln.de>, consulté le 12/05/2009, p. 103.

¹¹⁷⁵ Cf. carte politique et administrative en annexe n° 8.

Les idiomes parlés par ces groupes sont le fongbe, l'adjagbe, l'ede-nago, l'ayizogbe, le maxigbe, le gungbe, le xwedagbe, l'ede-cabe, le gengbe.

De ce qui précède, il serait difficile de ne pas conclure à l'existence d'un Nord et d'un Sud. La différence qui permet de les saisir en tant que catégories tangibles donne à l'observateur une identification empirique. Elle consiste à dire sans se tromper que telle région représente le Nord ou le Sud ou tel individu est membre d'un groupe socioculturel présent dans une partie précise du Bénin. Toutefois, ces deux régions n'émergent pas nécessairement comme opposables. De surcroît, l'histoire précoloniale, le temps des royaumes, n'a pas laissé de traces conséquentes d'une opposition conflictuelle entre ces deux régions. Les petits royaumes (Mahi par exemple) ont souffert le martyre des plus imposants comme celui des Bariba de Nikki ou celui des Fon d'Abomey, lesquels sont géographiquement bien situés pour mener une guerre de conquête ou d'agression¹¹⁷⁶.

Le contact entre les deux régions et les tensions qui vont les lier au début des indépendances trouve ainsi une existence réelle avec la présence du colon. La volonté et l'action de celui-ci d'occuper le territoire et d'y exercer une emprise politico-économique, mais aussi sociale et culturelle, vont générer des disparités. En supposant la bonne foi du colon français, il n'est point besoin ici de déclencher la polémique. Il s'agit plutôt d'analyser ou de décrire l'histoire d'une de ses initiatives. Elle va conduire plus tard à la mise en œuvre d'un processus de différenciation, de distinction et d'exclusion.

Cette initiative concerne l'éducation de la population pour disposer d'auxiliaires administratifs. Le processus d'instruction légitime à l'indépendance le statut des nouveaux gouvernants. Il conduit à la formation de la nouvelle « classe » des élites politiques *post*-coloniales. Et il définit l'appartenance à cette « classe » ou l'identité de ceux qui pourront s'en prévaloir tout en articulant les relations qui sont en œuvre à l'intérieur.

¹¹⁷⁶ Michel Videgla, *op. cit.*, p. 31.

L'histoire apprend que juste avant l'indépendance du Bénin, les indicateurs liés au taux de mortalité, au taux de natalité, montraient une grande disparité entre les deux régions, en faveur du Sud¹¹⁷⁷. Car les services sanitaires et les hôpitaux étaient très majoritairement situés dans la partie méridionale¹¹⁷⁸.

Cette disparité touche également l'instruction et la scolarisation. Pour la période 1961-1962, le taux de scolarisation représentait pour le Sud (Abomey : 23 %, Porto-Novo : 25,5 %, Lokossa : 19 %, Cotonou : 39,5 %) et pour le Nord (18 % à Parakou, 14 % à Natitingou). Le fort pourcentage de Cotonou est non seulement lié à son caractère urbain, mais aussi et surtout à sa position géographique ; il s'agit du premier lieu d'implantation du colon français, arrivé par la mer. Le processus d'instruction dans l'histoire du Bénin n'a pas connu dès le départ une « uniformisation ». Malgré les efforts du colon pour pénétrer l'ensemble du territoire, les habitants de la région nordiste ont manifesté dès le début une résistance¹¹⁷⁹ à la mise en œuvre d'une politique de scolarisation et d'instruction. Ils la considéraient, à tort ou à raison, comme déstructurante et menaçante pour les institutions et l'ordre socioculturel en place. Au surplus, la politique fiscale coloniale et le système des travaux forcés n'arrangeaient pas la relation de la région Nord avec le colon¹¹⁸⁰. Celui-ci opte donc pour le développement de ce que Maurice-A Glèlè appelle « le pays utile », c'est-à-dire la région méridionale, plus encline à une expansion de l'activité économique. Ses structures, la forme de ses institutions et l'organisation politique facilitaient l'assimilation de son projet, contrairement à la région septentrionale¹¹⁸¹.

Très tôt dans la région sudiste, l'action des missionnaires, dès 1860 pour Ouidah et Porto-novo, a permis le développement des structures d'instruction et

¹¹⁷⁷ Mathias Hounkpè, Ismaila Madior Fall et al, *Organes de gestion des élections en Afrique de l'Ouest. Une étude comparative de la contribution des commissions électorales au renforcement de la démocratie : Bénin*, AfriMAP/Open Society, [en ligne], sur : <http://afriMAP.org>, consulté le 06/06/2011, p. 16.

¹¹⁷⁸ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. III.

¹¹⁷⁹ Toutefois, cette résistance n'était pas seulement l'apanage des populations du Nord : voir Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, p. 39 ; en parlant de cette résistance (pour le cas Burkinabé), Jean-Bernard Ouédraogo parlera de « Collusion des sens » (*op. cit.*, p. 56 et suiv.)

¹¹⁸⁰ Maurice-A Glèlè, *Ibid.*, pp. 34-35.

¹¹⁸¹ *Ibid.*

d'apprentissage de la culture occidentale française. Déjà s'y amorce la formation d'une élite moderne¹¹⁸².

Le septentrion n'a connu ses premières structures de scolarisation et d'instruction qu'à partir de 1904 à Parakou et 1906 à Kandi¹¹⁸³. Durant l'histoire précoloniale, les contacts du Nord avec les marchands arabo-musulmans a lieu dès le milieu du XIX^{ème} siècle ; l'Islam s'est manifesté très tôt¹¹⁸⁴. Sa présence a même acquis droit de cité, surtout chez les Dendi, par rapport aux autres religions¹¹⁸⁵. Certaines des populations ont préféré l'école coranique, alors considérée comme moins aliénante pour le jeune africain, à l'école coloniale. Dans le Sud, cette dernière continuait toutefois à avoir de l'audience.

La hiérarchie des valeurs et les objectifs sociaux n'étaient pas les mêmes¹¹⁸⁶. Un déséquilibre va s'instituer entre les deux régions, surtout quand l'administration coloniale aura besoin d'interprètes, d'instituteurs¹¹⁸⁷. L'accès à la connaissance par l'instruction apparaît bientôt comme un moyen de mobilité sociale. Il permet de se distinguer de la grande masse et d'entrer dans le cercle fermé de ceux qu'on appellera plus tard, « les évolués, les fonctionnaires, les salariés ». Ils avaient droit à la cravate¹¹⁸⁸.

Il se passa la même chose qu'au Rwanda colonial, lequel créa des catégories à travers le mécanisme de l'administration. Celle-ci privilégia dès le départ la scolarisation des enfants tutsi par rapport aux enfants hutu. Comme au Togo, les catégories régionales vont définir les citoyens destinées à l'armée ou à servir dans l'administration¹¹⁸⁹. Si pour le moment le Bénin n'a pas connu la violence létale rwandaise, les mêmes causes ont produit les mêmes effets dans la configuration sociopolitique et institutionnelle, après l'indépendance.

¹¹⁸² Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁸³ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁸⁴ Paul Marty, *op. cit.*, p. 165.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 173-174.

¹¹⁸⁶ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 35-36.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁸⁹ Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

La socialisation au contact de la culture occidentale *via* l'instruction joue un rôle très important dans la formation de nouvelles catégories. Celle qui parvient au « mimétisme » est celle qui se substituera au colon après son départ. Le statut de lettré va déterminer la position dans l'appareil politique et l'influence que l'on a dans cet appareil.

Dans l'optique d'une continuation de la gestion de l'État, légué par le colon, seuls ceux qui ont été formés peuvent répondre aux exigences et aux compétences que requiert l'administration publique et politique. C'est le début du même type de sentiment de frustration, de complexe d'infériorité que le Hutu ressentira face au Tutsi et le Béninois nordiste par rapport au sudiste. Cet affect touche aussi le Sudiste. Ce dernier considère qu'il est là parce qu'il le mérite¹¹⁹⁰. Son camarade nordiste doit comprendre qu'il n'a pas le talent pour gérer les affaires sérieuses, c'est-à-dire le pouvoir politique. L'opposition Nord-Sud commence ainsi à s'esquisser et l'observateur devine les contours de sa dimension conflictuelle.

Jusqu'à un passé très récent, les dissemblances constatées dans la formation de l'élite par l'instruction coloniale se reproduisent à l'intérieur de l'université d'Abomey Calavi (ancien Institut d'Enseignement Supérieur du Bénin : I.E.S.B, créé en 1965). En dupliquant ces disparités, elle sera le cadre de la mise en œuvre des oppositions ethno-régionales et des élites politico-régionales.

La première césure concerne le choix du site d'implantation de l'université d'Abomey-Calavi, dans le Sud). Les sites de Parakou et de Lokossa ont introduit plus tard une « alternative démocratisante » dans la mise en place des structures académiques de formation des élites sur le territoire. Les responsables ont choisi le site d'Abomey-Calavi après le départ du colon français.

C'est à travers les associations des ressortissants de communes¹¹⁹¹, départements ou de régions, que les vieilles perceptions vont se renforcer. Elles favorisent par la

¹¹⁹⁰ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 238-239.

¹¹⁹¹ Elles sont souvent les prémices des « organisations » qui porteront le récit ethno-identitaire. Organisations et récit dont nous parlait Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 23 ; ces organisations menées souvent par les « entrepreneurs communautaires, sont porteuses de nouvelles dynamiques communautaires et identitaires à base locale, régionale ou ethnique [...] traduisant en particulier la multiplication d'associations d'originaires d'un même lieu ou d'une même

même occasion l'apparition et le développement des partis politiques à caractère ethno-régional.

Au sein de l'université, ces croyances anciennes se maintiennent longtemps. C'est la représentation microscopique, à l'échelon intellectuel, de la société béninoise¹¹⁹². C'est vrai à un tel point que les questions de disparités et d'exclusion vont pousser chacun à se replier sur les gens de sa région¹¹⁹³ et à œuvrer pour un militantisme ethno-régional.

Celui-ci touche parfois même les groupes de travaux dirigés. Un étudiant ressortissant du Nord hésite ainsi à laisser ses notes de cours à un autre ressortissant du Sud et *vice-versa*. La même méfiance existe quelquefois entre sudistes d'Abomey et de Porto-Novo. Les sentiments de méfiance font que lors de la préparation aux différentes sessions d'examens, chacun préfère réviser avec « les siens ». Certains étudiant(e)s s'inscrivent dans les filières où il ou elle est sûr(e) de ne pas subir la concurrence des gens d'autres régions, en l'occurrence ceux du Sud, au moment d'entrer sur le marché de l'emploi. Un de nos enquêtés (C.) qui est aussi professeur à l'université d'Abomey-Calavi témoigne :

« Au nord les gens ont peur de perdre les privilèges qu'ils ont au sein des institutions et au niveau de la politique des quotas¹¹⁹⁴ qui les favorise. À l'université d'Abomey-Calavi par exemple, la majorité des étudiants en filière administration publique sont des gens du nord car ils savent qu'ils ont plus de chance d'être pris dans l'administration car il y a beaucoup de gens du nord comme responsables. Même moi j'ai été approché plusieurs fois par des étudiants du nord pour faire allégeance (aider des étudiants de cette région à réussir leurs examens) et lutter pour la cause du nord car comme on me le dit "ma mère est du nord et j'ai des cousins de là

ethnie [...] elles se manifestent dans des revendications politiques pour une meilleure répartition régionale et ethnique des pouvoirs, [...]mais, il arrive qu'elles peuvent évoluer [également loin du champ politique] en accompagnant des projets de développement local, affirmation culturelle et linguistique que l'État s'est avéré incapable ou peu soucieux de mettre en œuvre. » (Christian Coulon, *op. cit.*, pp. 90-91.)

¹¹⁹² Maurice Yelome, « Cohabitation Multiethnique et plurinationale dans le milieu étudiant : Témoignage d'un aumônier », *Identités ethniques et intégration nationale, op. cit.*, pp. 95-105.

¹¹⁹³ Jean-Pierre Dozon, « Les Bété : une création coloniale », in Jean-Loup Amselle, Élikia M'Bokolo, (Dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et États en Afrique*, Paris : La Découverte/Poche, 1985/1999, p. 39.

¹¹⁹⁴ Voir également pour le cas de l'Inde par exemple : Christophe Jaffrelot, *op. cit.*, pp. 114-115.

bas''. Il y a un étudiant du nord qui est venu me dire qu'il faut que je vienne plus au nord, pour qu'on puisse m'identifier à un fils du nord. » : C.

Toutefois, la situation décrite dans les lignes précédentes s'améliore. Aujourd'hui, la rivalité des deux régions souffre moins voire plus du tout de la disparité liée à l'instruction ou à la scolarisation. Au demeurant, elles sont logées à la même enseigne. De sorte qu'il existe une crise de l'éducation nationale que le politique peine à maîtriser. La discrimination « cérébrale » diminue puisque l'élite intellectuelle et politique provient maintenant de toutes les régions du Bénin. Au-delà du précédent développement et du constat du rôle joué par l'instruction et la formation des élites politiques dans la naissance des régions politiques et ethniques opposables, il est important de retenir que l'école n'exclut plus totalement. Ainsi, en l'absence de toute formation et de toute instruction, il s'est formé une nouvelle classe. Elle est représentée dans l'administration et sa présence en politique ne gêne guère. Elle a un capital économique et financier qui éclipse l'érudit dernièrement diplômé de l'université (La Sorbonne ou Paris-Dauphine), de retour au pays. Le jeu s'est fortement démocratisé. Tout le monde peut aujourd'hui prétendre au costume et à la cravate sans porter nécessairement l'identité du lettré *Akowé*. Le col reste blanc pour tout le monde.

L'instruction n'est plus un critère de discrimination ou de différenciation dans l'ascension vers l'espace politique et public. L'élite politique n'est plus distinguée, comme ce fut le cas à l'époque des Ahomadégbé, Paul Hazoumè, Maga, Apithy. Il arrive parfois que, pour faire de la politique au Bénin, être associé à des grandes décisions au sommet de l'État, devenir le maire de la troisième plus grande importante ville du pays, il faut juste être un homme d'affaires avisé¹¹⁹⁵. L'homme d'affaires, ou encore l'opérateur économique, fait partie de cette catégorie sociale, celle des « nouveaux riches ». Elle est née avec la croissance économique des années 1990.

¹¹⁹⁵ Thomas Bierschenk, *op. cit.*, pp. 24-29 ; voir aussi le cas Séfou Fagbohoun (Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 61).

Nonobstant le relatif équilibre entre les deux régions, surtout dans le cas de l'instruction, il y a une survivance des représentations et de la xénophobie. Ces croyances alimentent les discours stigmatisant autrui. Elles sont souvent refoulées en dehors des élections, lesquelles revivifient leurs effets. Ces perceptions dévalorisées voire haineuses de l'autre entretiennent toujours, même de manière plus feutrée, les tensions et les relations conflictuelles faites de rejet et parfois d'agressivité.

1.2.2. Le Nord et le Sud, deux territoires cognitifs sous tensions

La problématique d'un Nord et d'un Sud se pose au regard de la réalité même de ces deux régions. Elle devient source de tensions voire de conflits, davantage dans le processus de définition de la région Nord ou de la région Sud comme territoire cognitif. Celui-ci est assimilable au lieu d'appartenance inclusive ou exclusive d'une certaine catégorie de Béninois.

La mise en œuvre du processus implique une interprétation de l'image que les différentes régions se renvoient et un alignement du type de relations entre elles. Comme territoire cognitif, la région dans ce processus devient aussi lieu de repli, où l'individu est assigné ou bien qu'il s'assigne, en objectant à l'autre Béninois l'expression d'une appartenance ethno-régionale autre que la sienne. Ce mécanisme s'avère désintégrant, porteur de codes non-pacifiques.

Il était déjà présent avant et pendant la colonisation. Le simple nom du pays, par exemple, relevait de ce registre excluant. Le nom français *Dahomey* provient du terme *Danhomè*, un royaume méridional. Ce choix nominal évinçait donc dès le départ toute la région nordiste. Cette démarche s'inscrit dans « la manière dont les membres d'une région se conçoivent pour eux-mêmes et se présentent face aux membres d'une autre région. C'est aussi la manière dont ils envisagent les autres et les évoquent. C'est l'expression d'une représentation de soi et des autres qui aboutira de part et d'autre des régions à une intériorisation et à une appropriation –

et à l'interaction – des identités de rôle conférée »¹¹⁹⁶. Pendant et après la colonisation, l'apprentissage par l'instruction renforce ce processus en même temps qu'il exacerbe les catégories.

Le Béninois instruit le reprendra à son compte en y intégrant d'autres variables, « civilisé, moins civilisé, paysan, citoyen »¹¹⁹⁷. La production de certaines de ces représentations n'est pas seulement le fait du colon.

Ce dernier a certes créé des catégories à travers « le droit colonial qui distinguait le colonisateur, les évolués, les indigènes qui eux sont en bas de l'échelle »¹¹⁹⁸. Lorsqu'il s'agit de se présenter ou de représenter le Bénin, la dépréciation de la figure ethno-régionale de l'autre sert à exclure ou délégitimer le fait qu'il puisse prétendre à une « identité de rôle ». Celle-ci est réservée au « lettré » qui peut au surplus faire prévaloir ses origines nobles. « Si M. Coutoucou Hubert Maga ne peut se réclamer valablement d'aucune ascendance royale, MM. Sourou Migan Apithy et Ahomadégbé Tometin peuvent exciper de leur ascendance royale ou noble. M. Ahomadégbé Justin Tometin né à Abomey (à Gbéco-Houégbo) vers 1917, est prince d'Abomey, descend de la lignée du roi Agonglo¹¹⁹⁹ ; et M. Apithy descend d'une mère, fille du Ministre Migan¹²⁰⁰, de Porto-Novo. »¹²⁰¹

Du fait des disparités liées au niveau d'instruction, les premiers Béninois qui travaillent comme auxiliaires sont originaires de la région méridionale. Leur position sociale prestigieuse engendre un comportement consistant à manquer d'égards envers ceux qui ne sont pas comme eux, quelle que soit leur région d'origine. La morgue est cependant plus saillante envers les Béninois de la région nord ; à cette époque, fantasmes et mythes qui permettaient de les décrire favorisent davantage cette situation car ils s'avèrent plus solidement présents.

En véritables colonialistes méprisants, les Sudistes perçoivent identitairement les septentrionaux comme des « frustrés, sauvages et étranges. Ils sont les “Kaï-

¹¹⁹⁶ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹¹⁹⁷ Ce qui permet de parler d'« un pire colonialisme de classe » après les indépendances (René Dumont, *op. cit.*, p. 5.) ; voir aussi : Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁹⁸ Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

¹¹⁹⁹ Roi d'Abomey (1789-1797).

¹²⁰⁰ Premier ministre, il joue aussi le rôle du ministre de la justice et de l'administration du territoire dans les anciens royaumes d'Abomey et de Porto-Novo.

¹²⁰¹ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 141.

Kaï”¹²⁰², reprenant l’onomatopée prononcée par les pasteurs peulh poussant leurs troupeaux devant eux. Le Nord passe pour le *minmin-tomê* (littéralement “nu-pays”) : le pays des gens nus, en référence aux Somba [les peuplades natemba et bètamaribè] qui adoptèrent ce comportement vestimentaire comme mœurs »¹²⁰³. Tilo Grätz résume la réalité du nom *Somba* à travers leur tenue vestimentaire et la pratique religieuse¹²⁰⁴.

Se développe une « sombaisation » de toute la région septentrionale (*somba* restant aujourd’hui encore un terme péjoratif). Tous ceux qui y vivent relèvent de ce groupe socioculturel. Il s’agit d’une homogénéisation au contenu négatif pour désigner toute une région dont l’histoire socioculturelle montre en réalité une hétérogénéité. Le Dendi, le Bariba, le Peulh, le Haoussa, le Zerma, sont devenus ainsi des Somba. La posture alors très condescendante de certains anciens auxiliaires sudistes se justifie par le fait qu’ils ont servi soit comme instituteurs ou agents de l’administration dans le Nord ou car les nordistes sont entrés plus tardivement dans l’élite du Bénin.

Aujourd’hui encore, « *quand les gens du Sud parlent des gens du Nord ils pensent qu’ils sont bêtes et sauvages, c’est faux. Nous ici on connaît bien les gens du Nord. Ils sont courageux et aiment les travaux difficiles. Ils n’aiment pas les problèmes. Ils sont honnêtes. Le Nord, c’est à partir de Tchaourou*¹²⁰⁵ *là où on commence par voir les Bariba* »¹²⁰⁶. « *Les gens du Nord sont nos frères. On est les mêmes mais les Fon et les Mahi sont malins et on se méfie d’eux à cause du royaume de Danxomè. Ils trompent facilement les autres. Le Sud c’est à partir d’Abomey jusqu’à Porto–Novo. Avant les rois fon faisaient semblant d’être les amis des autres, et ils en*

¹²⁰² Voir à ce sujet (à propos des ethnonymes affabulés, qui deviennent des étiquettes savantes) Jean Bazin, « À chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle, Élikia M’Bokolo, *op. cit.*, p. 92.

¹²⁰³ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹²⁰⁴ Tilo Grätz, *op. cit.*, p. 683.

¹²⁰⁵ Commune « centre-nord », dans le département du Borgou, d’où est originaire le président Boni Yayi.

¹²⁰⁶ Chef d’arrondissement de Sokponta (idatcha) à Glazoué, *op. cit.* L’idée d’un mépris du Béninois du Sud (le Fon et apparentés) pour l’Idatcha ferait ainsi se rapprocher le Centre et le Nord. Ce qui « forcerait l’homogénéisation » ethnique et, de façon cognitive, un déplacement de la région centre vers le Nord. Le Béninois du Centre (Idatcha) se sentirait ainsi plus proche d’un nordiste (Dendi, Bariba), que d’un sudiste, jugé méprisant et mesquin. Nous comprenons alors mieux l’assimilation de fait du président Boni Yayi à la région septentrionale. En poussant l’analyse tout en suivant la logique de l’originaire dans un système patrilinéaire, ce président n’est en fait descendant du Nord que par sa mère, une Bariba (voir Prudent Victor Topanou *op. cit.*, p. 51 et p. 123.)

*profitaient pour connaître leurs secrets et les détruire*¹²⁰⁷. *Ils étaient les amis des blancs, [ce qui le fait passer pour le nouveau colon]*¹²⁰⁸. *« Les rapports n'étaient pas bons car les gens du Sud voulaient toujours montrer leur supériorité. Quand on souffre devant quelqu'un du Sud ça ne lui dit rien. Moi j'ai connu plusieurs présidents dont un du Sud, le règne de Kérékou, il n'y a pas eu de problème [ce qui corrobore la thèse du leader politique nordiste], mais avec Soglo il y en a eu car les gens du sud sont méprisants et c'est pourquoi on l'a fait partir. Les gens du Nord ont le sens du partage du repas et de la boisson ; ils n'ont pas le ventre large comme les autres [allusion évidente aux Fon] »*¹²⁰⁹.

*« L'homme du sud, c'est celui qui aime la loi, le commissariat, il n'a pas le pardon^o; il n'est pas cordial ; il est mauvais. On le reconnaît à la dernière minute, car la ruse est spécifique à l'homme du Sud. Il n'est pas reconnaissant. »*¹²¹⁰

Témoignage en forme d'anecdote :

« Je me rappelle à Matéri [petit village près de Tanguiéta] les vendeuses de tomates préféraient jeter les fruits de leur potager, qui représente parfois leur seul espoir de revenu plutôt que de le vendre à un Fon à bas prix. Cette réaction ferait suite à une consigne d'Adolphe Biaou¹²¹¹ qui a souvent raconté le mépris dont eux, gens du Nord ayant vécu et travaillé au Sud aurait été l'objet. Tout ceci se traduit parfois violemment au moment des élections. » : L.R.

Le discours sur l'autre Béninois appartenant à la région différente de la sienne, tout en se nourrissant de la réalité des échanges et des rapports dans le temps, prend vie dans les « fantasmes entretenus et diffusés »¹²¹². L'idée se profile qu'il suffit que l'autre apparaisse ou qu'on le perçoive comme originaire de la région nordiste ou sudiste pour « deviner sur sa tête »¹²¹³ le contenu ethno-régionaliste qui

¹²⁰⁷ Voir à ce sujet : Paul Hazoumè, *op. cit.*, pp. 19-26. Dans le chapitre « Castes et espions dans l'ancien royaume du Danhomè », l'auteur analyse l'utilisation de la stratégie d'espionnage et de la ruse pour avoir un ascendant sur l'ennemi, à qui le stratège fait croire au départ qu'il est un ami.

¹²⁰⁸ Chef d'arrondissement Sopkonta (idatcha) à Glazoué, *op. cit.*

¹²⁰⁹ Transporteur, entretien ménage Parakou, *op. cit.*

¹²¹⁰ Commerçant, entretien ménage Parakou, *op. cit.*

¹²¹¹ Ancien maire de Natitingou dans le département de l'Atakora.

¹²¹² Jean-Pierre Chrétien, « Hutu et Tutsi, au Rwanda et au Burundi », in Jean-Loup Amselle, Élikia M'Bokolo, *op. cit.*, p. 140.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 150.

le déterminerait. Les complexes de supériorité ou d'infériorité, de condescendance ou d'intolérance, en bref tous les comportements visiblement mesquins s'alignent sur ce contenu que l'histoire se charge de fixer dans les imaginaires et de transmettre. L'exemple des Hutu et des Tutsi¹²¹⁴ est significatif de cet état d'esprit. Pour le premier, le deuxième reste un « cafard ». Pour un Tutsi, un Hutu n'est qu'un être « impur et vil ».

Au Bénin le rapport entre les deux régions, en termes de territoire, laisse également apparaître, surtout dans la représentation du Nord par le Sud, un langage, autour de l'étranger autre, xénophobe ; « la méfiance, voire la haine à l'égard de l'étranger [croît] à mesure que le groupe xénophobe se structure et s'affermi¹²¹⁵.

Georg Simmel écrit que « plus la synthèse est étroite au sein [du groupe xénophobe], plus nette est l'antithèse vis-à-vis de l'étranger¹²¹⁶ ». Pour Raymond Goudjo, cette haine se manifeste par une confiscation des valeurs humaines et une réduction des principes moraux à une culture, tout en refusant à l'étranger le droit de s'exprimer autrement que par cette culture¹²¹⁷. Selon Nassirou Bako-Arifari, cette xénophobie est un langage qui articule des oppositions négatives entre deux altérités perçues de façon « étrange » et ayant une appartenance ethno-régionale spécifique¹²¹⁸.

Dans l'expression de ce langage xénophobe, le Nord et le Sud deviennent des pays étrangers où vit ce l'étranger ou « l'altérité de l'intérieur ». Celui-ci revêt une dimension spatiale, localisable, territorialisée, en même temps qu'il est parmi nous, sur le même territoire que nous. Il est reconnaissable car préalablement défini comme tel¹²¹⁹. Il permet de penser l'intériorité en l'ouvrant, en la délimitant selon de nouveaux contours¹²²⁰. Il peut menacer l'harmonie. Il est à la fois une figure externe et interne, proche et éloigné¹²²¹. Il appert donc « que l'opinion au Sud considérait le Nord comme un pays étranger, très lointain, et pour l'homme du

¹²¹⁴ Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

¹²¹⁵ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 102.

¹²¹⁶ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 212.

¹²¹⁷ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 107.

¹²¹⁸ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, pp. 13-16.

¹²¹⁹ Nacira Guénif-Souilamas : « L'altérité de l'intérieur », in Marie-Claude Smouts, (Dir.), *La situation postcoloniale*, Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007, p. 349.

¹²²⁰ Nacira Guénif-Souilamas : « L'altérité de l'intérieur », *op. cit.*, p. 345.

¹²²¹ *Ibid.*, pp. 347-348.

Nord, les dahoméens, ce sont les hommes du Sud »¹²²². Pour le sudiste, l'étranger, « l'altérité de l'intérieur », c'est le *tomènou* : les gens du pays. « L'altérité de l'intérieur » ici n'a souvent pas les mots pour se dire. Il est dit. Il est considéré en deçà, « non-civilisé » ou comme « extérieur à la civilisation », ne maîtrisant pas les codes, les discours pouvant lui permettre de s'emparer des logiques discursives qui constituent l'intériorité du Dahomey ou du Bénin¹²²³. Norbert Elias évoque une logique de « naturalisation disqualifiante à travers les expressions utilisées par les "Established" [Béninois du Sud] pour désigner les "Outsiders" [Béninois du Nord] »¹²²⁴.

Toutefois, les Béninois du Nord procèdent aussi à un rejet global. Ils considèrent le Sud comme une région où habitent des « étrangers profiteurs, envahisseurs, alliés de la colonisation »¹²²⁵ et de tous ses maux.

Au niveau local, c'est-à-dire au sein même des deux régions, l'identification de « l'altérité de l'intérieur » est parfois perceptible dans le discours des populations. L'exemple des enseignants communautaires ou contractuels locaux et ceux envoyés par l'État le montre. « Les communautaires et contractuels locaux sont souvent recrutés parmi les "fils du terroir", ils sont considérés comme étant les "maîtres du village" différents de ceux envoyés par l'État, du fait de leur mobilité [géographique, c'est-à-dire les affectations] [et] sont désignés sous des appellations locales, à connotation ethnique, qui les distinguent nettement des autres : le maître yorouba, le maître fon, le maître idatcha. »¹²²⁶

La transposition en politique de tout ce qui précède donne à voir, dans les exemples cités, l'expression du mépris, de l'exclusion et de ce que Thomas Bierschenk appelle « le rituel politique de construction »¹²²⁷. Ce rituel sépare et catégorise à volonté, dès lors que le Nord et le Sud deviennent des barrières

¹²²² Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 38.

¹²²³ Nacira Guénif-Souilamas, *op. cit.*, pp. 350-351.

¹²²⁴ Norbert Elias, John L. Scotson, *Logiques de l'exclusion : Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté* (Trad.), Paris : Fayard, 1997, avant-propos, Michel Wieviorka, pp. 15-16.

¹²²⁵ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 12.

¹²²⁶ Azizou Chabi Imorou, « L'action politico-syndicale des enseignants au Bénin (1945-2008). Approche socio-historique », Institut für ethnologie und afrikastudien/LASDEL, working papers n° 111, 2010, [en ligne], sur <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/AP111.pdf>, consulté le 5 juin 2011, p. 18.

¹²²⁷ Thomas Bierschenk, *op. cit.*, p. 459.

sémantiques¹²²⁸. Celles-ci sont souvent mises en œuvre à la fois par le « citoyen anonyme » et le politique au sein des deux régions.

Lors des élections le Nordiste considéré de façon péjorative comme « *le 'tomènou', 'sauvage', 'pas civilisé' fera front chaque fois que l'un des 'siens' est en confrontation avec un natif du Sud, considéré comme 'rusé' et trop 'malin'* » : L.R. Le Comité directeur de l'U.P.D dit par exemple que les politiciens du Nord (en l'occurrence Maga) ne sont pas mûrs pour mériter le siège de député à l'assemblée afin de représenter le Dahomey (*supra*).

Richard Banégas rapporte la matérialisation de la figure du « sauvage » à travers l'une des chansons (voir aussi l'Oma chez *les Mahi : supra*) de protestation lors de la crise sociopolitique de 1989 qui verra le départ de Kérékou : « *Kerekou Sombanu man do chokoto nan dou gan* : un type du Nord [sans culotte] ne peut nous gouverner ; Kérékou, tu vas retourner chez toi et changer de culotte ; tu vas te vêtir de peau de bête et rentrer dans ton pays ; un originaire du Nord ne porte pas de culotte »¹²²⁹. Cette représentation a probablement poussé au début des années 1960, le président Hubert Maga à procéder à une politique pour « revaloriser, rehausser » « (dans l'Atakora, plus précisément à Tanguiéta) l'image des habitants des régions rurales du Bénin. Il a [ainsi] ordonné de porter en public des habits européens, et [motiver] la création de village plus grands, civilisés par des regroupements forcés.»¹²³⁰ La pertinence de l'image qu'on a de « nous » prend ainsi tout son sens. La place qu'« eux » et « nous » confère, de la mobilité sociale vers une visibilité politique ou publique, tient compte des rapports entre « eux » et « nous » ainsi que la valeur des images qu'ils génèrent.

En prélude aux élections présidentielles de 1996 qui vont générer des tensions dans le Nord, Tilo Grätz rapporte un échange violent entre deux journalistes. Jacques Béhanzin (Fon d'Abomey, un méridional) et Charles Toko (Baatombu, du Nord)

¹²²⁸ Jean-Loup Amselle, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in Jean-Loup Amselle, Élikia M'Bokolo, *op. cit.*, p. 34.

¹²²⁹ Richard Banégas, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹²³⁰ Tilo Grätz, *Administration étatique et société locale à Tanguiéta (Nord du Bénin). Une analyse politique suite à des interprétations des événements de février 1996 à Tanguiéta*, Working Papers, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität, Forum 6, D-55099 Mainz, Germany, 2003, pp. 35-36.

polémiquent autour¹²³¹ du choix du portrait du roi Béhanzin comme image filigranée du nouveau passeport à la fin de l'année 1995 ; ce choix est celui du président Soglo (Fon, du Sud). Le chercheur de culture germanique souligne la critique du journaliste Charles Toko, qui s'oppose à cette décision. Selon ce septentrional, l'image de Béhanzin sur un document national et symbolique ne représente pas tout le Bénin. « Pourquoi ne pas retenir Bio Guerra ou Kaba qui ont eux aussi compté dans l'histoire sociopolitique et culturelle du Bénin ? » estime-t-il. « Jacques Béhanzin attaquera Charles Toko au téléphone : “comment oses-tu comparer Béhanzin à Bio Guerra ou Kaba ? Béhanzin n'a pas dirigé des gens nus comme l'étaient tes parents... des sauvages que nous avons perdu notre temps à éduquer et à ramener à la civilisation... C'est grâce à nous que vos yeux se sont ouverts”... [Ils étaient donc dans l'obscurité ! De la cécité symbolique des uns et/ou des autres ! Maurice-A Glèlè écrit que les nordistes « ont donné le meilleur d'eux-mêmes pour l'éveil et l'évolution du Nord »¹²³².] Charles Toko répond à la critique méprisante de son confrère méridional : « le royaume de Danhomè est fondé sur les murs du sang [à savoir un régime brutal qui perpétrait l'homme en tant qu'esclave, le transformant en une chose], l'homme du Nord est un être moral et intègre »¹²³³.

Dans le « rituel » de deux régions qui s'opposent en politique, le Sud prendra ainsi la figure du « collaborateur non intègre et vendu » au colon français, nourri des *habitus* de celui-ci. Dans le Nord, des « fiers et grands guerriers » comme Kaba ont résisté à l'envahisseur français en défendant le territoire, en refusant la collaboration et en gardant leur dignité et leur intégrité¹²³⁴. La figure du résistant, en opposition à celle du « collabo », intègre aussi l'image du « sauvage belliqueux peu intelligent » contre celui du « gentil civilisé ». « L'identité de rôle » du guerrier belliqueux conforte plus tard celle du guerrier soldat dans la nouvelle

¹²³¹ Voir aussi : Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 51.

¹²³² Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 38.

¹²³³ Tilo Grätz, *op. cit.*, pp. 675-676.

¹²³⁴ Voir aussi : Luc Garcia, *op. cit.*, pp. 155-160., avec la nuance que certaines populations du Sud ont aussi lutté farouchement contre le colon français. C'est l'exemple des Holli au sud-est ou encore des populations du Mono au sud-ouest (*ibid.*)

armée du Dahomey indépendant, fantasmée dans l'imaginaire populaire méridional¹²³⁵.

En somme, les tensions entre le Nord et le Sud avant et après les indépendances ont une source dans la dépréciation des territoires cognitifs, découlant de l'action du langage condescendant et méprisant sur autrui. Ce phénomène a sans nul doute une conséquence négative sur le vivre-ensemble et la paix. Jusqu'à présent, aucun résultat létal n'est observé mais les éléments destructifs dépréciatifs subsistent. La construction de la figure d'une région, de l'élite supérieure ou inférieure demeurent soumises à ces croyances et les relations entre Béninois restent sous tension.

Les dimensions de l'intellectuel, de l'élite, de la politique du Sud¹²³⁶, trois instances pétries de la culture occidentale, devient une identité primordiale. Toute personne extérieure à ces trois cénacles est considérée comme un « péquenot, un bon sauvage, non civilisé, », gardée à distance de soi. L'individu qui s'attribue ou manifeste ces trois dimensions réalise ainsi symboliquement la « mobilité raciale ». Cela l'autorise par moment à mépriser son propre soi, à savoir les gens comme lui. À la sortie de la colonisation, cet individu est appelé le yovo (le blanc) ou celui qui « aime faire yovo »¹²³⁷. Dans son discours, existe comme une sorte de perte temporaire de mélanine !

Ce changement pigmentaire symbolique lui donne le statut « d'homme civilisé » loin des siens, qui n'ont pas eu la chance de « parler le français du blanc, manger et s'habiller en tant que blanc, tout en étant noir »¹²³⁸. Il associe à son nouveau statut, son origine princière qui le distingue encore plus et l'éloigne des « sauvages ». Dans sa démarche se manifeste comme un « transfert des compétences » du mépris racial, à la fin de la colonisation. Elle consiste en une fixation des positions abstraites et subjectives des représentations et des préjugés concernant les groupes dépréciés. Il s'agit de la transposition d'un modèle de

¹²³⁵ Tilo Grätz, *op. cit.*, p. 688.

¹²³⁶ « Auréolés de son prestige de cadres compétents et qui se dit que le pouvoir politique [ainsi que la gestion de l'État] doit lui revenir naturellement » (Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 13.)

¹²³⁷ Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 29.

¹²³⁸ Étienne Smith parlera de « blancs à peau noire » (*op. cit.*, pp. 90-93.)

représentation après le départ du colonisateur, qui sortait des livres et des pratiques d'une administration coloniale pour entrer officiellement dans la vie sociale et politique¹²³⁹.

Le Béninois du Sud ou plus précisément le Danxomènou prend la place du colonisateur dans l'imaginaire des Béninois nordistes¹²⁴⁰. Car sa fierté d'appartenir enfin à la culture occidentale par apprentissage de la langue et des mœurs devient aux yeux des autres une cause de mépris pour ceux qui sont restés sur le quai de l'ignorance des *habitus* occidentaux. Certains auront bientôt honte d'être en compagnie de ceux qui ne prennent pas ce train symbolique. Cette honte traduit le rejet.

Tout observateur dira que ce Béninois (en l'occurrence le politique) ainsi décrit est un acculturé. Mais il faut relativiser cette façon de voir ; il n'ignore pas souvent d'où il vient et le moment venu il remplace bien sa veste et sa cravate contre le beau pagne de chez lui, noué à la taille ; il peut également adopter des postures syncrétiques dans sa relation avec le monde religieux. Sa vision ici n'est pas qu'acculturation, elle est avant tout condescendante, emprunte de dédain. Son statut est évalué au plus haut, il fait partie de ceux qui sont « classés » par exclusion et dévalorisation de ceux qui ne l'ont pas. L'autre appartient à la même humanité que lui. Mais du fait de son degré inférieur, il doit garder une certaine distance avec lui. Ainsi pour le président rwandais Paul Kagame par exemple les Hutu et les Tutsi peuvent vivre au Rwanda, sans toutefois être des amis¹²⁴¹.

Dès lors, l'intérieur d'un pays voit la persistance de certaines particularités ethno-régionales. Elles reposent sur le mythe des Béninois du Sud, plus aptes à faire de la politique ou à diriger les institutions. Ces présomptions sont présentes lors des élections présidentielles de 1991, 1996¹²⁴² et plus récemment celles de 2011¹²⁴³. Mais les discours jettent très vite du vitriol sur le colon, malgré son départ remontant à un demi-siècle. C'est ainsi que pour F., « *avant la colonisation on*

¹²³⁹ Jean-Pierre Chrétien, « Hutu et Tutsi, au Rwanda et au Burundi », in Jean-Loup Amselle, Élikia M'Bokolo, *op. cit.*, p. 152.

¹²⁴⁰ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 129.

¹²⁴¹ Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.* ; voir aussi : René Dumont, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹²⁴² Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 103-104.

¹²⁴³ Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 45.

cohabitait en bons termes, les colons sont venus nous diviser en Nord, Sud, Est, Ouest pour asseoir leur hégémonie : exemple des royaumes d'Abomey et de Hogbonou avec Béhanzin et Toffa ». Mais faut-il rappeler qu'Aïnonvi, Houégbadjavi et Alladanou avaient scellé et consommé la division avant l'arrivée du colon ?

L'essor des tensions internes aux régions, examinée en détails dans la prochaine sous-section, et la survivance d'éléments discriminants endogènes montre que les oppositions, sources de conflits, sont aussi et avant tout un problème bénino-béninois. Sans chercher à disculper ou à inculper le colon¹²⁴⁴, l'analyse suggère que le mépris pour l'autre au niveau du pays a aussi pour cause des facteurs endogènes et séculaires.

La présence du colon l'a accentué mais sa virulence opérait déjà avant son arrivée. Le Fon vendait par exemple le Mahi comme esclave. Celui-ci était non seulement « le tribut, le trophée » d'une victoire de son royaume, mais aussi un « bien économique »¹²⁴⁵. Dès lors, instituer la culture du colon uniquement en tant qu'outil de mépris revient à disculper la capacité du Béninois à mépriser un autre Béninois. Le chercheur y trouverait un bouc émissaire facile. C'est une façon « vache » de penser l'avenir sociopolitique ou d'étudier la science politique du Bénin. Car elle transforme le chercheur en un « ruminant » qui *s'extasie* sur un passé. Il se disculpe ou disculpe et déresponsabilise les acteurs béninois de son/leur propre fond haineux, auto-mépris et déni.

1.2.3. Les contradictions internes aux régions et « neutralisation » des oppositions

La preuve a été apportée que le brassage (armée, mariages, symboles) entre régions rend moins belliqueux et moins létales les tensions en cours au Bénin, en s'appuyant sur le caractère complexe et touffu des contradictions et des oppositions ethno-identitaires en cours au sein même des deux régions. Maintenant, la question de la « neutralisation » d'un conflit majeur peut être examinée.

¹²⁴⁴ Qui a sûrement une part de responsabilité (René Dumont, *op. cit.*, pp. 86-90.)

¹²⁴⁵ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, pp. 134-136.

La guerre civile n'est toujours pas aux portes du Bénin au regard des oppositions ethno-régionales classiques – la démonstration vient d'être faite. Les raisons de cette situation apaisée dépendent probablement des paradoxes que ces oppositions ethno-régionales articulent à l'intérieur de leurs « frontières internes ». En effet, en dehors de toute autre menace, celle potentielle et primordiale concernant la désaffection entre le Nord et le Sud, est souvent mise à l'épreuve des couleurs ethniques internes, très variées et hétéroclites. Les appels à l'union régionale, opposable surtout pendant les élections, n'exempte pas le moment venu, la mémoire des uns et des autres de ce que l'histoire – qui continue de s'écrire – a laissé comme séquelle ou traumatisme à l'issue des querelles internes.

Dès lors, « la bipolarisation Nord-Sud [et ses effets régionalisant] n'altère en rien l'acuité des oppositions inter-ethniques au Nord et au Sud. Car, [il n'y a pas] une intégration sociale totale qui correspondrait [à un Nord et à un Sud] »¹²⁴⁶. Bako-Arifari rapporte ainsi un cas au sein de la région Nord, entre populations venues du Nord-Ouest et résidents du Nord-Est (Bétérou à Tchaourou). La citation d'un des migrants illustre toute la portée du problème : « dans le village il y a le roi, les populations et nous les étrangers »¹²⁴⁷. Le postulat d'une « entente cordiale » au Nord est ainsi mis à mal. Au surplus, la mémoire collective retient au Bénin, dans l'optique d'une opposition Nord-Sud, que le Sud souvent affronte l'adversité en ordre dispersé et comme lézardé ; il concède parfois à « l'adversaire » des possibilités d'alliances pour battre le leader de son propre camp (élections présidentielles de 1996 puis de 2001). Les différences et les représentations entre les deux régions qui semblent fixer dans les imaginaires les seules oppositions, surtout en période électorale, sont les arbres qui cachent souvent la forêt des contradictions et mépris qui les traversent.

L'évolution de l'histoire interne des deux régions, les profils ethniques en présence, les représentations intergroupes, montrent ainsi l'essor d'un « mépris de

¹²⁴⁶ Sylvain Anignikin, cité par Bako, *op. cit.*, p. 8 ; Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 50.

¹²⁴⁷ Nassirou Bako-Arifari, *Ibid.*, pp. 8-9.

proximité ». Il relativise la problématique d'une opposition Nord-Sud dans l'absolu. Le mépris de l'autre Béninois adopte une configuration géographique non nécessairement bipolaire. Cette « géographie du mépris » concerne tant le proche que le lointain. Elle implique une certaine prudence dans la vision d'une distance totale séparant le Nord et le Sud. Autrement dit, il n'est pas nécessaire de passer les Collines en direction du Sud pour mépriser l'autre Béninois (Bariba contre Somba). Le Béninois du Sud n'a pas non plus besoin de penser le Nord pour mettre en évidence sa capacité à mépriser (Fon contre Toffinou ou Adja). Dans le Sud persiste un élément nourrissant son mépris pour l'autre qui appartient à la même région que lui ; c'est d'une certaine manière, un mépris et une haine envers lui-même¹²⁴⁸.

La posture du colon et le dédain de certains Béninois du Sud envers leurs compatriotes du Nord se retrouvent aussi dans la relation qu'ils ont avec d'autres individus sudistes. Ils (les Fon en l'occurrence) traitent ainsi de haut¹²⁴⁹ certaines populations du Mono, les Adja. Ces derniers leur rendent la pareille : le mariage entre un(e) Fon et un(e) Adja ou un(e) mina est souvent compliqué et difficile. Le phénomène est similaire pour le Moyen-Bénin avec les Mahi qui leur sont pourtant proches (*supra*). Il survient aussi de l'Est avec les Toffinou et les Goun de l'ancien royaume de Hogbonou, pourtant de la même origine Adja-Tado que les Fon.

À la source des tensions internes aux régions se tient un autre facteur : la société béninoise n'est pas que multiethnique, elle est également ethniquement atomisée¹²⁵⁰. Si le Fon a influencé la plupart des groupes en présence dans le Sud – il est l'idiome le plus parlé au Sud, en premier par ceux avec qui il a une histoire en commun à partir du XVII^{ème} siècle – certains locuteurs Fon pourront dire qu'ils ne sont pas des Fon mais des Mahi ou encore des Aïzo. En dépit de la grande influence du colonialisme fon, l'identité tribale spécifique demeure vive¹²⁵¹. Elle laisse voir des sous-groupes hétérogènes.

¹²⁴⁸ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 94.

¹²⁴⁹ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹²⁵⁰ « Aucun groupe ne dépasse les 20 % de la population nationale et ne peut au plan politique réunir à lui tout seul une majorité pour gouverner le pays » (Mathias Hounkpè, Ismaila Madior Fall et al, *op. cit.*, p. 15.)

¹²⁵¹ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 117.

L'homogénéité n'est pas non plus réalisée dans le Nord du pays. L'identification de « blocs » en opposition, tout comme au Sud, est aussi une réalité. L'hétérogénéité traverse ainsi la configuration socioculturelle et ethnique de cette région du Bénin. Dès lors, La réalité des hétérogénéités dans le Nord comme dans le Sud, en plus du brassage *intra* et *inter* régions, enlève aux opposants tout projet d'une mono-identification belliqueuse. Toute tentative de ce genre devient à la limite absurde au point où il peut faire de l'acteur social ou politique qui le met en œuvre un « être errant ». Il transforme ce « dogme de l'homogénéité » en un *credo* sans signification sociologique. Car, tout en posant le Nord et le Sud comme régions au Bénin, la perspective de les opposer suggère la contradiction et la complexité.

Même à l'intérieur des régions, c'est-à-dire au niveau local, l'hypothèse des oppositions reste nuancée par les stratégies mises en place par les acteurs pour jouer sur le principe de l'équilibre. Dans les rapports de force, l'ascendant n'est jamais totalement réalisé ; il arrive parfois même que l'ethnie majoritaire négocie auprès de la minorité présentée souvent comme « dominée et faible » pour s'adjuger une visibilité au sein de la communauté politique.

C'est ce que nous montre une fois encore Bako, dans le cas de son expérience avec les populations de Founougo. Selon lui, face à la réalité des tensions liées « aux marqueurs sociaux et aux préjugés entre Baatombu et Zarma, les conflits ne s'expriment pas en termes d'opposition globale Baatombu (majoritaire)/Zarma (minoritaire) »¹²⁵². Il arrive que la minorité des Zarma soit sollicitée par les Baatombu pour participer à l'équilibre des forces politiques à Founougou. Dans la perspective d'une médiation entre les forces en présence au moment des élections, la minorité zarma intervient même parfois pour sauver la face¹²⁵³. Elle est consultée pendant le « marchandage » dans la redistribution des cartes par son chef, le Kparapkè. Mais il arrive aussi que ce soit les Baatombu, en l'occurrence les vieux, qui apportent leurs soutiens au Kparapkè, pour battre leurs « adversaires » communs, les jeunes qui chercheraient à leur faire perdre la face.

¹²⁵² Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 83.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 84.

Ce cas atteint son paroxysme quand des Baatombu ont soutenu le Kparakpè contre un autre Baatombu, notable très influent, au sujet de la gestion du marché local¹²⁵⁴. Il est difficile, au niveau local, de parler d'une opposition globale et absolue entre les ethnies au Bénin, qui pourrait provoquer une déflagration. Les oppositions existent, le risque de conflit généralisé aussi mais la stabilité perdure.

Dans le Sud¹²⁵⁵, des oppositions sont présentes dans les rapports que les différents groupes socioculturels entretiennent entre eux. Elles signalent des préjugés. Ils sont fondés sur des représentations, le complexe de supériorité, mais également sur des tensions trouvant leur origine dans l'histoire, faite de ruse, de trahison, de mépris, et la tendance hégémonique et/ou condescendante d'un groupe par rapport à l'autre. En référence à l'histoire d'Adja-Tado (*supra* et *infra*), que dire de la querelle et de ce qu'on appelle « la haine de soi » ancestrales entre les frères ennemis¹²⁵⁶ ? Ils sont pourtant tous issus du royaume d'Allada éclaté en Allada, Agbomè, Hogbonou ; cette césure anime encore aujourd'hui des oppositions, même en politique comme le deuxième chapitre le montre, autour des Houégbadjavi contre Aïnonvi. L'histoire retient ainsi l'opposition entre les Fon d'Abomey et les Goun de Hogbonou, autour de la question du contrôle du commerce de l'esclavage. Les premiers considèrent souvent les seconds comme des traitres.

Les Goun nient souvent leur cousinage avec les Fon, en se réclamant plus proches des Nagot et des Yorouba, originaires d'Oyo, l'ancien ennemi des Fon du Danxomè. Le sentiment d'être trahi par son cousin s'est senti dans la signature d'un accord de protectorat avec les Français par le roi Toffa 1^{er}¹²⁵⁷. Ce dernier n'a pas jugé bon de consulter le roi Béhanzin avant de conclure cet accord¹²⁵⁸. Au surplus, il a fourni durant la campagne contre le royaume d'Abomey un appui aux troupes françaises¹²⁵⁹.

¹²⁵⁴ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, pp. 84-85.

¹²⁵⁵ Voir aussi : Albert Tingbé-Azalou, « Le régionalisme et l'urgence de la cohésion sociale », Rufin B. Godjo (Coordination), *op. cit.*, pp. 53-55.

¹²⁵⁶ Denis Amoussou-Yéyé, *op. cit.*, p. 131.

¹²⁵⁷ Souverain de l'ancien royaume de Hogbonou (1874-1908).

¹²⁵⁸ Voir aussi : Jean Pliya, « hommage au roi Béhanzin héros national », *centenaire de la mort du roi Béhanzin, décembre 2006*, [en ligne] sur : <http://blaisap.typepad.fr>, consulté le 10/06/2011.

¹²⁵⁹ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 10.

Ce sentiment est perceptible lors des élections présidentielles de 1996. Le candidat Adrien Houngbédji, de Hogbonou, donne des consignes claires à son électorat pour voter en faveur de Mathieu Kérékou. Il s'agit pour ce politicien avant tout de contribuer à la défaite au second tour du candidat sudiste Nicéphore Soglo, d'Abomey. Roch Mongbo montre également à travers la problématique de l'urbanisation et du foncier dans l'aire méridionale (le plateau d'Abomey) comment des tensions apparaissent entre communes et arrondissements¹²⁶⁰, composés souvent en majorité de Béninois du Sud, quant à la définition des frontières spatio-cognitives et surtout historiques. Des violences symboliques exercées sur les institutions chargées de la gestion des affaires publiques, se manifestent. Ces instances subissent la pression de ces « nouveaux rois » et autres dignitaires de l'ancien royaume du Danxomè¹²⁶¹.

Dans le Nord, Maurice-A Glèlè démontre que les groupes socioculturels du nord, nord-est (Bariba) et nord-ouest (Somba ou encore Natemba et Bètamaribè) appartenaient et appartiennent encore à des ethnies et classes sociales rivales. L'unité du Nord n'est donc ni ethnique, ni linguistique, ni politique. C'est ainsi que dans l'ancien royaume bariba de Nikki des Wassangari, le prince bariba, le Bariba, le Dendi, le Peulh et le Gando vivent dans le même environnement, la même région géographique. Cependant, chacun d'entre eux ne peut prétendre au même statut social et la pire situation concerne celui qui souffre d'une réputation d'homme ayant une face dévalorisée¹²⁶².

Pour Bako, dans l'organisation des Wassangari, le mépris et le dédain se trouvent à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. Ces croyances agissent face à ceux (les Somba du Nord-ouest : Atakora) qui ont généré auprès des guerriers Wassangari une forme de frustration. Ces combattants nordistes la libèrent en produisant les mêmes stéréotypes utilisés par les « Béninois méprisant du Sud ». Ils évoquent le « *sombanu man do chokoto* (somba nu) » en Fon, ou encore le « non civilisé »

¹²⁶⁰ Roch L. Mongbo, « Les conflits de frontière intra et intercommunaux au Bénin : replis identitaires et communalité contestée », Colloque 'Les frontières de la question Foncière – At the frontier of land issues', Montpellier, 2006, pp. 6-7.

¹²⁶¹ Roch L. Mongbo, *op. cit.*, p. 5.

¹²⁶² Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 123-124.

entré en contact avec l'occident très tardivement¹²⁶³. La situation du rapport (de supériorité) entre les Bariba et les autres catégories sociales, est également mise en évidence dans les travaux que Jacques Lombard consacra en 1960 à leur vie politique et sociale¹²⁶⁴.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de faire le tour des oppositions réelles ou supposées qui traversent le Bénin. Entre régions ou à l'intérieur des régions, nous observons comment des perceptions et représentations (mobilisées parfois sous formes de préjugés et stéréotypes) combinent des liens de tensions et de conflits. Un processus de l'image psychique de l'autre¹²⁶⁵ prend son essor et perdure. Son imprécision et ses contours flous influencent souvent négativement la relation qu'on a avec lui. Autrement dit, ces schèmes de perception altèrent toute possibilité de prétendre à une relation apaisée.

La formation ou la déformation de « l'image psychique » de l'autre n'a pas encore conduit le Bénin à une situation de type Hutu contre Tutsi et ses corollaires. Cela s'explique surtout grâce à l'hétérogénéité ethno-identitaire ; celle-ci pondère les logiques d'homogénéisation belliqueuse au sud comme au nord et entre le Nord et le Sud. Pour le Nord, la zone méridionale serait le bastion des Danhominous, les gens du *Danhomê*, en référence à l'ancien royaume. Leurs descendants sont des usurpateurs, fourbes, prêts à vendre leur propre frère. Pour le Sud, le septentrion est le réceptacle de populations qui ont refusé trop longtemps la civilisation occidentale et qui aujourd'hui souffrent de frustration. Mais au sein du Nord, le Somba devient très vite l'objet du mépris du Bariba. Tandis qu'à l'intérieur du Sud, le Toffin devient le sous-homme du Fon. Au sein du Centre, les Mahi et les Idatcha mettent en œuvre le même type d'interaction. Dès lors, pour G :

¹²⁶³ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, pp. 11-12 ; voir aussi : Jean-Pierre Chrétien, « Paul Mercier, Tradition, changement, histoire. Les Somba du Dahomey septentrional », *Comptes rendus, in Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 24, n° 3, 1969, pp. 640-648, [en ligne], sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 26/09/2011 ; Yves Person, « Le système des classes d'âge chez les Tangba et les Yowa (cercle de Djougou) », *in Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n° 73-76, 1979, pp. 25-53, [en ligne] sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 26/09/2011.

¹²⁶⁴ Jacques Lombard, « La vie politique dans une ancienne société de type féodal : les Bariba du Dahomey », *in Cahiers d'études africaines*, vol. 1, n° 3, 1960, pp. 5-45, [en ligne] sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 04/06/2011 ; Albert Tingbé-Azalou, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹²⁶⁵ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 68.

« Les oppositions Nord/Sud sont des oppositions de façade ; les vraies oppositions les plus fortes et les plus dangereuses peut-être sont les oppositions à l'intérieur des régions : opposition sud/sud et nord/nord : opposition entre Somba et Bariba, entre Aïnonvi et Houegbadjavi. Allez-vous demander ce qui oppose Robert Dossou (Mono) à Bruno Amousou (Couffo) ? C'est parce que l'un pense qu'il est de la côte et l'autre de l'intérieur. Qu'est-ce qui oppose Adrien Hougbedji à Albert Tevoedjrè depuis qu'ils ont préféré l'opposition des régions à l'opposition des ethnies ? C'est la mise en place de la politique du bouc émissaire qui consiste à taire les oppositions internes aux régions pour afficher la fausse homogénéité des espaces qui s'opposent ».

Dans le chapitre qui va suivre, nous verrons que les rapports entre groupes sont teintés de mépris au niveau social. Mais le discours du politique exacerbe ces méfiances. Sa gouvernance et l'offre « manipulée » qu'il présente aux Béninois dans la mise en évidence des disparités, des exclusions et des représentations augmentent le risque pour le pays de voir un jour son histoire basculer dans le drame. C'est ce drame que tout habitant refoule, mais qui est craint.

Aujourd'hui, les représentations et tensions considérées comme disparues reviennent de plus en plus dans le langage du politique, dans un contexte pourtant dit de renouveau démocratique. Le politique met de plus en plus de mots sur ce qui est du Sud ou ce qui est du Nord. L'observateur entend ces discours : « depuis 1960, le pouvoir a toujours été plus dans le giron du Nord. La logique voudrait alors que le Sud prenne la relève. » Dans une récente polémique autour de l'intervention de la députée Roselyne Viera Soglo (*supra*) et dans l'altercation qui a suivi¹²⁶⁶, le citoyen attentif entend un des députés que les autres membres de son groupe parlementaire appelaient « Aho, Aho » dire : « c'est toujours « eux », émin nord *nou éninlè djinhouè*, [c'est toujours ces gens du nord] ça suffit maintenant, on en a marre, le pays est à vous tout seul ! Le pays est à vous tout seul ! » Si Madame Soglo s'est excusée ensuite de la virulence de sa prise de parole. Le

calme est revenu dans l'hémicycle avec des « maman, maman ne te fâche pas, calme toi ». Ces suppliques manifestent le respect dû à cette doyenne de l'Assemblée. Le scénario de cette altercation montre combien le politique procède à l'actualisation des oppositions ethno-régionales.

Est apparu au Nord, lors des élections présidentielles de 2011, un phénomène qui avait plutôt cours au Sud, jusque-là : la région politique « lézardée » qui va au « combat ». Contre toute attente, un autre important nordiste (mais du Nord-Ouest : ABT (Aboudoulaye Bio Tchané de Djougou) s'est présenté contre un autre candidat nordiste (mais du Nord-Est : Thomas Boni Yayi de Tchaourou).

Ce fils d'un des anciens présidents du Bénin, rencontré par hasard lors de l'entretien avec un responsable de la *Fondation Friedrich Ebert Stiftung*, le 28 octobre 2010 nous dit ainsi que :

« Nous sommes dans une configuration de bipolarisation de l'espace géopolitique du Nord. L'idée de l'UN est d'avoir réussi à unifier la partie méridionale du pays [?]. Quelque 50 ans de clivage entre gens du Sud face à un Nord unifié nous dit quel résultat on a. ABT sait que dans une configuration où il va diviser les gens du Nord, on va lui en vouloir. Quand tu vois les rancœurs dans le Sud, un émiettement au Nord sera un coup de tonnerre. Dès lors, en radicalisant sa position face à Yayi il est sûr de ne pas favoriser une union du Nord et on va lui en vouloir là-bas. Nassirou Bako-Arifari (superviseur général de la CPS/LÉPI) est au service de Yayi. Car au-delà de tout Bako préfère avoir Yayi un homme du Nord qu'un homme du Sud. »

¹²⁶⁶ Cf. <http://www.youtube.com/watch>, 13/09/2010, *op. cit.* et 16/09/2010.

2. « Modernité politique », gouvernance des territoires cognitifs et ethniques à travers « l'identité de rôle »

La modernité politique est loin d'être un concept clair. Elle naît avec les révolutions française et américaine et est le fruit d'une rupture consommée avec le monde médiéval, à partir de Machiavel. Elle est associée à l'avènement des valeurs démocratiques, et principalement à celui de l'idée de liberté¹²⁶⁷. Elle offrirait ainsi à l'acteur sociopolitique une marge de manœuvre moins contenue, plus ouverte au changement.

La trajectoire du concept et son histoire sont faites de tensions¹²⁶⁸. Cela ne l'a pas empêché de se « diffuser » dans l'histoire politique du monde. La modernité politique, comme concept, et telle que nous l'abordons, s'inscrit dans l'idée de l'usage qu'on en fait, depuis le Dahomey jusqu'au Bénin.

Elle n'a pas une définition fixe mais est pour nous la manière de penser l'État, les institutions, le pouvoir politique et son exercice à travers « l'offre et la demande » entre le Bénin et les bénins. La modernité politique dans notre cas reste avant tout un cadre d'analyse et la grille de lecture d'un phénomène, qui est celui de l'appropriation et de la réappropriation de son modèle, sur fond de repli sur le « terroir » et le « chez soi ».

Il est souvent fait grief à l'Europe occidentale, à travers la colonisation et la Conférence de Berlin, la balkanisation de l'Afrique ainsi que son émiettement en territoires dont les contours et les limites opposent les Africains entre eux. Certaines formes d'opposition débouchent souvent sur des conflits interethniques très violents. Ils sont les drames actuels de l'Afrique. Toutefois, après un demi-siècle d'histoire sans le colon – qui est dénoncé souvent comme tapi dans l'ombre

¹²⁶⁷ Raymond Goudjo, *op. cit.* pp. 7-10.

¹²⁶⁸ Voir : « Penser la modernité politique », *Séminaire Calenda*, [en ligne], mis en ligne le 01/02/2008, sur : <http://calenda.revues.org/nouvelle9815.html>), consulté le 03/03/2009.

des conflits africains – il est important de songer parallèlement à une grille de lecture de l'éclatement de l'Afrique en des « enclos » sous tensions belligères. Elle explique la démarche des acteurs qui se disent enfermés mais qui semblent reprendre à leur compte la logique de séparation. Au cours de son histoire, le Dahomey puis le Bénin a hérité d'un territoire et de la signification française des toponymies qui désignent ses régions, départements et communes. Il a également reçu sous forme de transfert, les modes de fonctionnement institutionnel et de désignation de ses représentants politiques. Ces derniers se sont acclimatés, par appropriation, à la démocratie constitutionnelle, puis au marxisme-léninisme à parti unique et enfin au renouveau démocratique constitutionnel avec séparation des pouvoirs, élections au suffrage universel. En postulant que le legs du colon n'est ni principiel, ni atavique, ni une fatalité, la logique de « l'enclos » trouve, dans l'action des acteurs politiques présents, un processus de redéfinition des termes de « l'enclave ». Celle-ci articule de nouveaux territoires, plus cognitifs et plus symboliques que réels, mais dont l'efficacité en tant que danger pour la paix et la cohésion est à la dimension du legs.

Si un procès – qui devient de plus en plus celui de Moscou¹²⁶⁹ – doit être fait au colon, l'acteur politique béninois, quant à lui, fait preuve de métier dans sa capacité à user du legs pour recréer les conditions de l'opposition des espaces et des territoires. Par la même occasion, il actualise les représentations stéréotypantes. Dans ce processus et dans l'utilisation du legs, le « terroir » apparaît comme un support mobilisable dans le discours. Cet acte de parole, au-delà de son aspect idéologique, vit de la réalité des disparités sociales et économiques ainsi que des préjugés historiques.

Le danger que le processus représente pour la paix provient surtout du fait qu'il émane des « érudits », élites intellectuelles, technocrates compétents ; ceux que l'ancien président Kérékou aimait désigner comme « les intellectuels tarés ». L'acteur politique béninois qui tient ce discours dangereux pour la stabilité, en général, n'est pas médiocre, ni illettré ou analphabète. L'idée d'une construction

¹²⁶⁹ Voir : René Dumont, *op. cit.*, p. 67., et la nécessité de dépasser la logique de l'acteur politique manipulé, victime passive de la pression de l'ancien colon ; Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, pp. 77-83 ; Victor Topanou, *op. cit.*, pp. 156-157.

plus intelligente du processus émerge. Cette parole est servie au moment des élections à un « terroir » qui n'est pourtant plus dupe¹²⁷⁰. « Si j'ai choisi un fils du terroir... c'est pour qu'il parte aussi s'enrichir, même si c'est pour sa famille. »¹²⁷¹
« Les hommes politiques viennent ici nous voir et nous promettent tous les biens du monde. Mais après les élections, nous ne les voyons plus ; ils disparaissent... pour réapparaître à la prochaine élection. »¹²⁷²

Les élections venues, le bilan du technocrate sortant n'est jamais celui de quelqu'un qui a échoué, mais celui d'un « fils du terroir » qui revient au bercail signifier l'urgence pour « ceux qui sont comme lui » de « sauver la face » de tout une « enclave » bien délimitée¹²⁷³. Elle est prégnante dans les imaginaires et fortement présentée comme en danger. L'objectif est de ne pas « manger la honte, perdre la face » devant « l'enclave » opposée. Ce serait vivre un « affront » que de laisser un leader autre que celui de notre « enclave » gagner les élections. Perdre les élections, malgré le bilan médiocre du technocrate, ce serait alors perdre l'usage de l'autochtonie du pouvoir, perdre l'envie et la charge émotionnelle que peut procurer le plaisir de dire : « c'est un fils du Nord, c'est un fils du Sud, qui est au pouvoir, c'est une fierté¹²⁷⁴ », même si *in fine* sa gouvernance conforte notre « droit d'être et de rester pauvre, sans eau, ni électricité » et pour lui le « droit à l'amnésie (quinquennale) du terroir »¹²⁷⁵ jusqu'aux prochaines élections.

Le Bénin traverse actuellement une crise énergétique qui touche le secteur de l'eau et de l'électricité. Les délestages qu'elle provoque ne choisissent pas une région par rapport à une autre et ne sont pas fonction de l'origine ethno-régionale du consommateur¹²⁷⁶. Le 25 décembre 2011, presque tous les Béninois – au moins ceux qui sont dans le secteur Kouhounou-Cococodji¹²⁷⁷ – ont accueilli le « petit

¹²⁷⁰ Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 63.

¹²⁷¹ Enquête citée par Alain Kisito, *op. cit.*, p. 38.

¹²⁷² Enquête citée par Alain Kisito, *Ibid.*, p. 40.

¹²⁷³ Ce que Mamadou Dia nomme le « moyen, la ressource de politisation extérieure » (Mamadou Dia, *op. cit.*, p. 40.) visant à occulter la réalité du bilan du technocrate.

¹²⁷⁴ Voir à ce sujet la déclaration d'une enquête citée par Alain Kisito, *Ibid.*, p. 38.

¹²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹²⁷⁶ Voir : Roger Gbegnonvi, « Pour la caissière qui voulait porter réclamation », *chronique in L'Autre Fraternité* du 12/06/2012, [en ligne] sur : <http://lautrefraternite.com>, consulté le 13/06/2012.

¹²⁷⁷ Quartier du 10^{ème} arrondissement de Cotonou et quartier de la commune d'Abomey-Calavi à la périphérie de Cotonou.

Jésus » avec des bougies (comme s'ils étaient sur place, à la naissance du Christ, à Bethléem) et réveillonné le 31 à la lumière de lampes tempêtes.

L'acteur politique ne retrouve la mémoire et sa lucidité qu'à l'approche de la fin de son quinquennat. Pourtant, les Béninois vivant au sein des « enclaves » sont des acteurs sociaux, donc ils ne souffrent pas d'une pathologie sadomasochiste auquel le politique les soumettrait.

Le présent chapitre reste dans la logique démonstrative du précédent. Est examinée l'optique où les représentations socio-cognitives de l'autre béninois animent la vie politique du pays. La politique comme exercice du pouvoir politique, sa gouvernance et sa conquête trouvent ainsi dans la permanence des représentations un sens ainsi qu'elles montrent des continuités, avant comme après l'indépendance.

Dans le choix des représentants béninois, figures de l'État et de ses institutions, le processus électoral intervient comme moment d'actualisation, de réveil, de problématisation des consciences et des intuitions ataviques d'appartenance¹²⁷⁸, voire de revendications douteuses. La réalité de la trajectoire socioculturelle des Béninois qui se réclament d'une aire ethno-identitaire est souvent hybride. Tout est pourtant bon pour faire valoir une *pseudo*-légitimation de présence dans la sphère publique. Le discours de « l'identité de rôle » politique est teinté, juste après les élections, d'un processus « égo-logique » dont les manifestations s'observent dans l'art de l'oubli des gens « même de chez soi » et du Béninois en général.

Le « prince charmant », spécialiste et « courtisan » de la rhétorique ethno-régionale et identitaire, se transforme souvent, les élections passées, en « petit vilain canard fossoyeur ». Son « activisme » ralentit l'IDH (Indice de Développement Humain) de tous les Béninois et d'abord celui des gens de sa région.

Les élections montrent à l'enquêteur politiste le spectacle d'une « grammaire du mal » ethno-régionale. Elle utilise le discours comme langage processuel de fixation dans l'imaginaire des « nous » et « eux », « ceux du Nord » et « ceux du Sud ». Elle annonce la nécessité de ne pas manquer le rendez-vous du « rituel » des oppositions et des affrontements réels et symboliques. Ceux-ci feront oublier que le leader politique du Borgou qui accuse celui d'Abomey de conspiration ethno-régionale est avant tout un être méprisant pour son « frère » de l'Atakora. Le chercheur, durant ces élections, observe et analyse les partis politiques comme caisses de résonance. Ces « comités de gestion » excitent et exacerbent les enclaves ethno-identitaires en institutionnalisant, c'est-à-dire en renforçant les oppositions.

2.1. De la gouvernance et de l'offre politique : « crise du sentiment d'appartenance » et risque de conflit

Dans ce passage, la crise du sentiment d'appartenance sera analysée. Puis une seconde étape examinera les véritables origines des tensions multiples en découlant.

2.1.1. La gouvernance, l'offre politique et la « crise du sentiment d'appartenance »¹²⁷⁹

Toutes les formes de gouvernance sont à retenir, de la gouvernance économique à la gouvernance politico-administrative. Celle qui émane du pouvoir politique nous intéressera particulièrement.

Sans entrer dans des détails épistémologiques¹²⁸⁰, le sens que l'on donne à la gouvernance et à l'offre politique reste celui avancé depuis le début. Autrement

¹²⁷⁸ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 98.

¹²⁷⁹ Pour une approche quantitative entre gouvernance et « sentiment d'appartenance » au Bénin, voir : Godefroy Gaspard Goudjo, *Perception de la performance gouvernementale : une étude de cas sur le Bénin avec les données afrobarometer round 3*, mémoire de master 2 en économie publique et statistique appliquée, université d'Abomey Calavi/Institut de Recherche Empirique en Economie Politique, Août 2009. Voir aussi Nadir Marouf, « L'identité dyadique », in Tariq Ragi, *op. cit.*, pp. 145-183 : à travers plusieurs notions dyades (terroir-territoire ; Nord-Sud ; molaire-moléculaire ; local-global ; proche-lointain ; centralité-segmentarité) dans le cas du Maghreb, l'auteur montre comment celles-ci peuvent conduire à une forme de « crise du sentiment d'appartenance. »

dit, il assigne les modalités, les principes, le processus de mise en œuvre et d'exercice du pouvoir, ainsi que la perspective d'une évaluation (positive ou négative) des impacts de celui-ci sur la structure sociale de façon générale, mais surtout sur la vie des gouvernés.

C'est dans ce sens que Raymond Goudjo envisage un lien étroit entre la « gouvernance de soi » et la gouvernance politique. En effet, il y a nécessairement dans une « gouvernance bonne » une « éthique de soi » politique¹²⁸¹ qui assure un minimum de respect et de dignité pour les « consommateurs » de la gouvernance¹²⁸².

L'offre est perçue comme ce qui est proposé par le politique (le dirigeant et ses exécutants, mais de façon général l'État ou *ahossou*¹²⁸³ en fon) à travers sa gouvernance. Elle combine des mécanismes et des actions, en dehors de toute contrainte conjoncturelle ou structurelle, économique, politique et sociale, à l'opposé des attentes et des besoins des gouvernés. Elle est moins le fait d'hommes investis d'une « compétence », d'une « éthique politique », pas nécessairement morale mais qui recherche de ceux pour qui elle (l'offre) s'exerce.

La perception et la représentation des gouvernés de l'offre peuvent ainsi annihiler l'idée même de société à laquelle ils appartiennent au même titre que le politique.

¹²⁸⁰ Voir à ce sujet : Jean-Pierre Olivier de-Sardan, « Les huit modes de gouvernance locale en Afrique de l'Ouest », *Afrique : Pouvoir et Politique*, Working Paper n° 9 novembre 2009, [en ligne], sur : www.odi.org.uk, consulté le 07/06/2011, pp. 1-4 : « les malentendus de la gouvernance » et pour compléter les analyses, Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d'une idéologie scientifique : "Culture africaine et services publics" », *op. cit.*, p. 420.

¹²⁸¹ « Le politique comme le lieu d'accomplissement de l'éthique » (David Ambrosetti, *op. cit.*, p. 9 et p. 10 : « et [d'intériorisation] du gouvernement de soi [par] l'instruction morale ») ; voir aussi : Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon/Pocket, 1964/1994, pp. 225-227 ; voir : Frédéric Joël Aivo, « La perception des partis politiques au sein de l'opinion publique », in Jan Niklas Engels, Alexander Stroh, Léonard Wantchékon (eds), *op. cit.*, p. 150, qui parle de « l'immoralité du personnel politique béninois ».

¹²⁸² Raymond Goudjo, *op. cit.*, pp. 50-51.

¹²⁸³ Ce nom peut avoir plusieurs sens : *aho* signifie crédit, la dette ou ce que l'on doit, *ssou* payer, rendre, rembourser. Le nom *ahossou* porterait donc le sens de celui qui a en charge, la responsabilité, de payer le crédit, ce qui indiquerait le contenu régalien du rôle de ce qu'il représente, c'est-à-dire l'État. C'est parce qu'il apparaît comme le garant des crédits du peuple qu'il endosse le rôle de protecteur et nourrit auprès du peuple le sentiment d'attente. Lors de l'enquête de terrain, certains enquêtés ont traduit *ahossou* (*aho* : crédit/dette, *ssou* ou *assou* : mari) par les expressions « mari de la dette » ou « mari du crédit ». L'État serait celui qui est marié au crédit et à la dette ou celui qui est perpétuellement endetté du fait de son rôle régalien ou la prise en charge des problèmes qui touchent le peuple ; ou encore *ahossou-to* (*père*), le percepteur/payeur ou simplement le père du crédit et de la dette, dette auquel le peuple ne peut faire face. Il vous vient en aide quand vous n'avez plus rien ni personne pour vous aider et vous soutenir. Cette perception de l'État écarte donc la notion de prédation ou de l'État prédateur qui, au lieu de nourrir, se nourrit.

Ils peuvent ainsi réduire l'interprétation de l'offre politique¹²⁸⁴ à un processus qui ne concerne et ne sert que le politique et son entourage immédiat. L'offre politique devient ainsi « la chose » de celui qui la propose. Le sentiment « d'être concerné » par a) ce que devrait posséder le gouverné et b) le destinataire de l'offre s'amenuise voire n'existe pas. Cette sensation de perte grandit au fur et à mesure que s'éloigne l'idée même de l'offre ou d'un probable impact sur sa vie. Sylvain Akindès relie les revendications et les crises identitaires d'appartenance de l'ensemble des pays dits « les nouvelles démocraties » à l'histoire, mais aussi et surtout à la gouvernance politique. Ses actes de développement concourent à un aménagement du territoire non-accepté. Cela influence le sentiment d'appartenance à une ethnie, ou au pays, dans sa progressive construction¹²⁸⁵. La gouvernance politique dans ce sens désarticule tout projet de lien social, de cohésion sociale, de bien commun et de collectivité¹²⁸⁶.

L'offre et la gouvernance politique relativisent l'idée de la « communauté de destin ». Au lieu de créer des liens et la confiance¹²⁸⁷, nécessaires à la participation de tous à la communauté, elles génèrent de la distance. Celle-ci dessert la paix et la stabilité quand surviennent les tensions et les conflits. L'éloignement¹²⁸⁸ qu'elles créent renforce le sentiment de repli et l'émiettement de la communauté en des îlots d'appartenance. À l'intérieur de ces périmètres restreints, l'individu se sent concerné uniquement quand l'offre gouvernante lui est favorable.

Cette sous-section démontre que le « dilemme d'appartenance » entre le Bénin et les bénins, présent comme sentiment chez le Béninois « quelconque » et se traduisant parfois par des « réflexes du terroir », possède également une explication. Le processus de construction du Bénin sociopolitique, à travers l'offre et la gouvernance, n'est pas un tout cohérent qui intègre l'ensemble des Béninois. Autrement dit, le sentiment de marginalisation présent chez le Béninois érode

¹²⁸⁴ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁸⁵ Sylvain Adépkédjou Akindès, colloque scientifique international, *op. cit.*

¹²⁸⁶ Raymond Goudjo, *op. cit.*, p. 49.

¹²⁸⁷ Reckya Madougou, *op. cit.*, pp. 152-154.

¹²⁸⁸ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 45.

l'esprit de confiance et met sous tension l'idée du Bénin et le sentiment d'y appartenir.

S'il arrive que des analyses suggèrent chez le Béninois une « crise du sentiment d'appartenance », celle-ci trouve une part de son origine dans le mépris (qui est aussi une forme d'oubli), contenu dans l'offre et la gouvernance politique. L'individu béninois qui se sent réifié et essentialisé par ce qu'offre chaque jour le gouvernant hésite à dire parfois qu'il est béninois. À l'opposé, la considération et la place positive faite par l'offre au Béninois augmentent chez celui-ci l'idée et le sentiment de « faire partie » d'un ensemble, d'une collectivité.

Une telle hypothèse est corroborée par l'émoi, la joie, la satisfaction, la fierté que suscite souvent chez le Béninois l'attention du porteur de l'offre. Elle se manifeste par une visite sur le terrain, la participation des activités aux côtés des populations, l'accueil et l'écoute des problématiques sociales, les financements de projets ou d'actions concrètes de construction d'infrastructures socio-sanitaires et éducatives.

La condition est que cette attention ne soit pas diluée dans un populisme douteux, à tendance électoraliste, mais reste un « acte républicain. » L'individu béninois se sent alors exister dans un ensemble qui, du fait de l'offre, penche positivement en faveur du renforcement du sentiment d'appartenance.

Tout au long des trois années de recherches et comme l'observateur peut l'envisager pour un pays d'Afrique comme le Bénin, la question de la justice, non seulement sa dimension juridique mais surtout sociale, revenait souvent dans les échanges avec les populations. Loin d'une définition savante et/ou académique, la justice combine dans l'expérience quotidienne des habitants, des attentes simples ou « des besoins humains élémentaires »¹²⁸⁹ échappant à la macro-économie politique et au discours sur les agrégats, très complexes.

¹²⁸⁹ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 59.

L'attente simple résulte d'un minimum de « dignité ». Chaque individu béninois attend que le politique le respecte. Très souvent, ce qui rend encore plus frustrante l'offre (quand elle est négative), ce n'est même pas l'indécente opulence affichée par ses porteurs, figures insolentes de la richesse ostentatoire, contrastant avec l'Indice de Développement Humain du pays. C'est davantage l'impossibilité pour le Béninois d'échapper encore à la simple attente de prestations élémentaires comme l'eau, l'électricité, la santé et le droit à l'instruction. Devant l'attente déçue du simple *minimum*, la corruption est le mal évoqué par le Béninois pour résumer le contenu de l'offre.

Elle est souvent définie¹²⁹⁰ dans sa dimension économique, politique, sociale, mais aussi morale et par ses conséquences sur le développement en général et le développement humain en particulier. Dans la perspective de la quantification¹²⁹¹ du « mal », la tendance consiste à priver l'être humain de sa dignité et de son respect, tout en légiférant¹²⁹² pour répondre souvent aux exigences de bonne gouvernance de la communauté des Partenaires Techniques et Financiers (PTF : PNUD, Banque Mondiale, Fonds Monétaire International). Au-delà des dédales du concept de corruption dans lesquels s'enlisent parfois les experts et les porteurs de l'offre (qui eux aussi la dénoncent et la fustigent), les logiques d'encadrement du mal, avec leur rôle chosifiant, entraînent de plus en plus une baisse du sentiment d'appartenir à un même pays.

¹²⁹⁰ Voir : Wilfrid Hervé Adoun, François K. Awoudo, *Bénin, une démocratie prisonnière de la corruption : investigations sur des faits et scandales de 1990 à 2006*, Dossiers classés Tome1, Cotonou : Friedrich Ebert Stiftung/Éditions COPEF, 2008, p. 53 et suiv ; Richard Banégas, « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique Africaine*, n° 69 mars 1998, sur : <http://www.politique-africaine.com>; Elfried Grita Fifa Faton, *Distribution spatiale de la corruption au Bénin : une analyse empirique*, Mémoire de recherche, Institut de Recherche Empirique en Economie Politique (IREEP), promotion 2006-2008, [en ligne], sur <http://www.ireep.org>, consulté le 30/06/2012 ; CERTI (Cabinet d'Études, de Recherches et de Traitements Informatiques), *La corruption et la gouvernance au Bénin : Rapport des résultats de l'enquête diagnostique*, République du Bénin, juin 2007 ; Jean-Pierre Olivier de-Sardan, *op. cit.*, p. 12 ; MAEP (Mécanisme Africain d'évaluation par les Pairs), *Rapport d'évaluation de la gouvernance en République du Bénin : Rapport d'évaluation pays n° 6*, novembre 2007 ; The African Capacity Building Foundation/UNDP, *Rapport sur le profil de gouvernance du pays*, République du Bénin, février 2005 ; Jean-Pierre Olivier de-Sardan, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n° 63 octobre 1996, [en ligne], sur : http://www.politique-africaine.com/numeros/063_som.htm, consulté le 28/04/2009, il y développe sept (7) thèses autour de la corruption (p. 99 et suiv.) ; G. Blundo, J.P Olivier de Sardan, *La corruption au quotidien en Afrique de l'ouest. Approche socio-anthropologique comparative : Bénin, Niger et Sénégal*, Institut für Ethnologie und Afrikastudien/EHESS : France, IUED : Suisse, IRD : France, Rapport : 2001-2003, [en ligne], sur : www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/corruption.pdf, consulté le 22/08/2012.

¹²⁹¹ Elfried Grita Fifa Faton, *op. cit.*, p. 7.

Itinéraire d'un fils du terroir ou les limites de la gouvernance actuelle

Nous allons commencer l'analyse et l'interprétation des données de terrain, dans cette partie, par le récit rapporté lors d'un des *focus group* d'hommes, réalisé à Parakou. Ce récit concerne l'itinéraire d'un « fils du pays », mécanicien de formation. Dans le contexte du retour au pouvoir de Kérékou en 1996 et des liens de parenté qu'il avait avec certains membres du gouvernement, il est passé du statut de simple mécanicien à celui d'entrepreneur pouvant participer à, et en l'espèce, remporter des marchés publics de construction de modules de salles de classe.

Pourquoi un « fils du pays » ne participerait-il pas à la construction des salles de classe dans le village qui l'a vu naître ? Mieux, en tant que « fils du pays », la primauté de sa communauté prévaut sur ses intérêts personnels. Les récitants ont donc vu arriver cet entrepreneur, « bien de chez eux » avec confiance.

Le doute sur le caractère public de la procédure légale s'insinue toutefois car un mécanicien n'exerce pas le même métier qu'un maçon. Après la mise à disposition aux élèves de ces bâtiments, ce récit prend un tour dramatique. Les membres du *focus group* évoquent le drame de l'effondrement après un orage d'une ou deux unités (selon les enquêtés) de l'infrastructure.

Cet accident a entraîné la mort d'un enfant et causé des blessures à d'autres. Il trouve son origine dans la qualité défectueuse des parpaings ou des briques, matériaux contenant plus de sable que de ciment, bien trop fragile. À la fin du récit, un membre du groupe de discussion déclare : « *on tue nos enfants, on tue nos propres enfants pour faire des économies sur le ciment, on ne respecte même plus la vie humaine* ».

Ce genre d'anecdote n'est pas un cas isolé. Le problème qu'il pose est d'autant plus complexe voire dommageable pour le Bénin qu'il a donné lieu à la création

¹²⁹² Voir : Loi n° 2011-20, portant lutte contre la corruption et autres infractions connexes en République du Bénin, adoptée par l'Assemblée Nationale le 30 août 2011.

d'un Observatoire de Lutte contre la Corruption (OLC)¹²⁹³, d'un Front des Organisations Nationale Anti-Corruption (FONAC)¹²⁹⁴ et plus récemment au vote de la loi anti-corruption. Loin de la lutte et des efforts pour contrer le « mal », se profile l'analyse d'une réalité empreinte de frustrations et de chosifications, ressenties par les Béninois. Or, ils participent aussi de cette triste réalité qu'ils dénoncent. Le particulier béninois se refuse à croire que le Bénin, c'est « nous ». Il dit plutôt que le Bénin c'est « eux », c'est-à-dire le corps politique et ses membres, dont la surcharge pondérale abdominale ainsi que les tissus adipeux sont signes de mobilité sociale réussie, de visibilité et de reconnaissance. La graisse est perçue comme une marque de réussite comme de corruption. Le pauvre reste maigre et honnête.

Le sentiment d'appartenance à un pays se fonde à la fois sur l'expérience de chacun, mais aussi sur ce que l'environnement social de l'individu lui renvoie comme image. Nous avons ainsi essayé de montrer dans la partie intitulée *Interaction au « niveau local » et désir de paix* (paragraphe 3.2.3 de la première partie, *supra*) comment l'interprétation de l'action du politique (surtout en période électorale) par les populations permet d'annihiler son caractère belligère.

Les informations que renvoient les politiques sont souvent perçues par les populations de manière fort dépréciative. Elles provoquent une désarticulation du climat social apaisé au niveau local. Le résultat de cette perception dégradée est la constitution au sommet de l'État, les élections passées, d'une entité vue comme « fossoyeuse » des biens de l'État, reconductible à chaque élection. Cette caste n'avantage qu'« eux ».

Les élections apparaissent comme le moment de revanche du niveau local, à l'ordinaire difficilement financé par la « manne républicaine » au cours d'un

¹²⁹³ Créé en 2004 et confirmé par décret n° 2008-180 du 08 avril 2008. Il produit chaque année un *Livre blanc sur l'état de la corruption au Bénin* et participe également à la vulgarisation des textes nationaux, régionaux et internationaux portant la lutte contre la corruption.

¹²⁹⁴ Créé en 1997, mais installé officiellement par le gouvernement de Kérékou le 16 juillet 1998 à l'issue du Forum national de mobilisation de la société civile contre la corruption du 26 au 28 mars 1998.

quinquennat. C'est l'instant où l'instance local peut « prendre sa part »¹²⁹⁵ sans faire le jeu belliqueux du politique. Cela n'empêche pas pour autant le Béninois de maugréer quand l'action du politique affiche plus ou moins implicitement tout le mépris qu'il a à son égard. Pour le particulier béninois, il semble que le *mi do fifa min* – « on est en paix » – n'ignore plus totalement la prétention à une justice sociale, à la bonne gouvernance, à l'éducation, à la santé, à la croissance économique.

L'itinéraire du simple mécanicien devenu entrepreneur, dans le récit des hommes du groupe de discussion de Parakou, témoigne du caractère résiduel d'une offre négative. Au sommet même de l'État, elle illustre le mépris des gouvernants, dans un contexte dit de renouveau démocratique. Avant 1990, l'affaire Kovacs fut l'un des scandales de corruption politique au sommet de l'État. Mais d'autres exemples montrent combien le politique réifie les Béninois en gardant des accointances avec des figures de l'insécurité, voire de purs malfrats.

*Exemples*¹²⁹⁶

L'affaire Amani Tidjani¹²⁹⁷, du nom d'un receleur de voiture de luxe, a des ramifications criminelles dans la sous-région ouest-africaine. Ce monsieur recherché par la police nigériane, nigérienne et malienne, était installé en toute quiétude au Bénin. Il bénéficiait d'un appui logistique, surtout en armes de guerre, de la part de policiers et fonctionnaires de la sécurité intérieure. Le ministre de l'intérieur de la période lui signa un permis de port d'arme.

Quand ce responsable ministériel est interrogé, il répond qu'il a signé le permis « inconsciemment » ! Les affaires liées aux procédures de privatisation et de cession d'entreprises publiques dans des conditions qui affectent directement l'intérêt collectif sont légion. C'est le cas de la SONACOP (Société Nationale de Commercialisation des Produits Pétroliers), acheté par un homme d'affaires

¹²⁹⁵ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 156.

¹²⁹⁶ Pour d'autres exemples d'affaires sur la corruption au Bénin, voir : Wilfrid Hervé Adoun, François K. Awouodo, *op. cit.*, notamment les pp. 89 et suiv.

¹²⁹⁷ Reckya Madougou, *op. cit.*, pp. 35-37; voir aussi : « Bénin : Remaniement « profondeur » », *Jeune Afrique L'intelligent*, du 30 novembre au 6 décembre 2003, sur www.jeuneafrique.com, consulté le 05/07/2012.

président de parti et membre de la majorité présidentielle de Kérékou. C'est le cas de l'Office des Postes et Télécommunications (OPT)¹²⁹⁸.

Anne Adjaï Cica responsable de la Cellule de Moralisation de la Vie Publique et de la Commission nationale des marchés publics, deux institutions installées par Kérékou, estime que les ministres de celui-ci étaient « corrompus à 95 % »¹²⁹⁹ Durant les deux quinquennats (1996-2006) du président Kérékou, son surnom était *Mam-man-dou* (littéralement « qui partage la bouffe »). C'est le distributeur de prébendes et du pouvoir qui se mange. Il a su faire profiter nombre de ses enfants à travers le juteux projet « défis emplois jeunes », un euphémisme si l'on considère l'insolente richesse qu'il procurait à une minorité face à la majorité des jeunes¹³⁰⁰.

Un enquêté a évoqué ce côté généreux de l'ancien président avec une certaine nostalgie : « *Kérékou ne travaillait pas, mais on pouvait se laper les mains. Yayi, lui a tout vissé, il n'y a plus l'argent dans le pays, et il ne fait rien* »¹³⁰¹.

Yayi a-t-il vraiment tout « vissé » ? La question se pose quand il est fait référence à l'un des scandales politico-financiers (dont les premières victimes sont pour la plupart de pauvres épargnants) sous sa présidence : l'affaire ICC-service¹³⁰². Cet autre exemple que nous donne B., le chargé de programme à l'OLC : « *La directrice de la société de gestion du plus grand marché de Cotonou [Dantokpa] qui a été remplacée pour cause de malversation financière, est nommée par ce même régime [celui de Yayi] quelques mois après comme directrice de l'Agence Béninoise de Promotion des Échanges Commerciaux. Pire, le cadre B qu'elle était est nommé à un poste de cadre A1. Il a fallu la mobilisation du Fonac pour la faire partir en février 2010. À sa ministre de tutelle de dire qu'elle n'était pas au*

¹²⁹⁸ Reckya Madougou, *op. cit.*, pp. 31-35.

¹²⁹⁹ Voir : « Anne Adjaï Cica », *La Lettre du Continent*, du 4 décembre 2003, sur : www.izf.net, consulté le 05/07/2012.

¹³⁰⁰ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 39 ; Wilfrid Hervé Adoun, François K. Awoudo, *op. cit.*, pp. 79-81.

¹³⁰¹ Commerçant, entretien ménage Parakou, *op. cit.*

¹³⁰² Investment Consultancy and Computing services est à l'origine d'un scandale politico-financier et aussi social lié au placement d'argent auprès d'une institution financière portant le même nom. Voir : Bénin, « Scandale ICC-services : le scandale ICC-services continue de secouer la classe politique béninoise », *RFI* (Radio France Internationale), du 02 août 2010, [en ligne] sur : <http://www.rfi.fr/node/220489>, consulté le 09/07/2012 ; « Une affaire de détournement d'épargne éclabousse le gouvernement béninois », *RFI*, du 16/07/2010, [en ligne], sur : <http://www.rfi.fr/afrique/20100716>, consulté le 09/07/2012 ; Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, pp. 102-108.

courant de ses casseroles, ni de son niveau de compétence.» Et que dire de la présidence de Nicéphore Soglo ou plus précisément de la présidence des Soglo ? Elle a suscité une gestion familiale des affaires de l'État avec pour fait actuel, un fils élu à la tête du parti de son père et de sa mère et premier adjoint au maire de Cotonou, ville dont la municipalité est dirigée par son père.

La trajectoire négative de la gouvernance politique, traduisant un fort niveau de corruption, établit ainsi un double lien de frustration et d'expression parfois violente envers des boucs émissaires (le voleur de mouton ou de moto par exemple). Surtout, elle marque le recul chez le Béninois d'un affect positif vis-à-vis du pays.

Quelles sont les modalités du premier lien de frustration engendrant la recherche, parfois violente, d'un bouc émissaire ?

Pour B., l'absence de richesses conséquentes dans le sous-sol béninois évite un drame à la manière des Grands Lacs africains, à savoir l'explosion congolaise. Mais il convient d'aller plus loin. La variable explicative cernant la déflagration ne se limite pas à la présence ou à l'absence de richesses.

L'élément déterminant, en l'espèce, est la gouvernance politique. Ce facteur définit davantage la teneur du drame. En d'autres termes, la tragédie ne provient pas nécessairement de la richesse comme élément matériel causant la guerre et la violence. Il réside dans la privation de la presque totalité des individus des ressources disponibles. Celles-ci sont captées par une minorité qui méprise la totalité des individus. En l'absence de richesses matérielles abondantes, le peu restant, génère malgré tout de la violence du seul fait que leur diffusion se limite à quelques-uns. *« Ce qui mettra le feu au poudre un jour dans ce pays ce sont les injustices sociales. À force d'une mauvaise redistribution du peu, la masse finira par réclamer ce qui lui revient. La grande majorité vit toujours dans la misère, il n'y a pas assez d'école et de centre de santé, l'éducation n'est pas bien assurée. Pendant ce temps le vol de l'argent public continue dans l'impunité, et les voleurs sont en parfaite liberté. »* : B.

*« Le Bénin est un pays de paix mais il y a beaucoup de frustrations ; beaucoup de jeunes n'ont pas de travail ; les politiciens devenus riches font ce qu'ils veulent et on ne leur dit rien ; des gens détournent des milliards et d'autres n'ont rien. Tout cela n'est pas bien. »*¹³⁰³

Pour témoigner du niveau de frustration et des ressentis individuels liés aux mépris de la gouvernance, B. raconte : *« la dernière fois j'étais bloqué dans un embouteillage à l'intérieur de ma voiture. À un moment un taxi moto¹³⁰⁴ passe à côté et balance : "c'est bien fait pour vous. Qui vous a demandé d'acheter une voiture. C'est là que vous allez passer la nuit" ».*

De même si vous êtes en voiture surtout quand elle est de haut de gamme et qu'il vous arrive par malheur un accident avec une moto ou pire un taxi moto, vous êtes sûr que dans les minutes qui suivent, un déferlement de taxi moto et de piétons viendront vous encercler. Tout le monde, même ceux qui n'étaient pas là au moment de l'accident diront que c'est la faute du chauffeur de la voiture, c'est lui qui a tort. Et, vous allez entendre aussi : "ces voleurs, dès qu'ils ont volés l'argent du pays c'est pour aller acheter des voitures luxueuses et venir tuer les honnêtes citoyens" ».

Ce que semble confirmer C : *« Vous croisez même dans la rue et dans des voitures de luxe, ceux que vous savez qu'ils ont plein de casseroles. Vous imaginez ce qu'on peut ressentir dans ces situations où rien n'est fait pour punir ces personnes. Nous vivons une torture morale tous les jours, le peuple vit la torture morale. »*

« Pendant ce temps la frustration monte au sein de la population, les gens deviennent plus agressifs. Vous n'avez qu'à remarquer que la vindicte populaire et autres lynchages de voleur sont de retour dans nos villes et campagnes. Vous sentez que l'injustice est en train de jeter dans les feux de l'enfer nombre de

¹³⁰³ Focus group Hommes Parakou, *op. cit.*

¹³⁰⁴ Les taxis motos au Bénin représentent une population au sein de la population. À cause de leur nombre, du milieu social d'origine (même si parfois vous trouvez des diplômés au chômage), de leur force de mobilisation pour tout ce qui touche les faits divers sociaux du quotidien béninois, ces conducteurs sont souvent craints. Certains observateurs de la vie sociale béninoise sont allés jusqu'à dire qu'ils peuvent faire tomber un pouvoir. Certains meneurs politiques font d'eux leur porte-drapeau, souvent dans le cadre d'un jeu gagnant-gagnant. Le taxi moto participe à une marche de soutien. Ou il imprime sur son "maillot jaune", (sa tenue de travail, portée par les membres de la corporation) le nom d'un candidat ou celui de son parti. À la fin de la marche ou en échange de cette publicité, il y a distribution de prébendes.

voleurs. Car la population n'a plus confiance en la justice qui est censée la protéger et la défendre » : I.

En l'absence de justice pour S.E, l'expression de la frustration trouve son paroxysme dans l'outil de mise à mort qu'est la « vindicte populaire. » Pour le moment le politique et les gouvernants échappent, du fait de leur mépris et de leur pouvoir de coercition, à la sentence des flammes et autres machettes. « *C'est le voleur de chaussure, de moto, de mouton et autres apprentis délinquants* » : S.E, qui font les frais de la colère du Béninois.

L'apostrophe « *Olé ! Au voleur !* » déclenche souvent des réflexes parmi les piétons : un court chercher de l'essence et des allumettes, un autre attrape son coupe-coupe, un troisième son bâton ou son gourdin. Ces réactions ne trompent pas et présagent du sort réservé au voleur, s'il est rattrapé. La vindicte populaire, ou justice expéditive du peuple, agit comme exutoire de tension sociale.

C'est aussi le signe d'une rupture de confiance entre le Béninois et les garants de leur sécurité. Ces derniers sont aussi perçus comme des voleurs (voire les plus grands)¹³⁰⁵ ou les protecteurs des charpardeurs de moindre envergure. Le "grand voleur" ne peut être atteint par le bûcher puisque protégé par la norme, le bouc émissaire se trouve souvent être, le pauvre diable. Celui-ci recherche des aliments et souvent partage avec sa victime la même misère.

Pour un pays dit sensible à la préservation de la vie d'autrui, l'analyse du phénomène de la vindicte indique une chosification à double sens. En premier lieu, le Béninois réifié, meurtri par le mépris du « grand voleur », devient dépourvu à son tour de tout empathie à l'égard du « petit voleur » qui, lui aussi, parfois, tue, viole et dépossède de tous biens.

L'empathie pour autrui ne survient pas quand l'individu est considéré comme une chose. L'observateur, choqué par la vindicte pour fait de vol, interprète autrement le phénomène en le croisant avec le déni des pouvoirs publics à l'endroit du Béninois. Surtout qu'il arrive que le voleur, qui échappe au bûché et remis entre les mains de la police, se retrouve en liberté quelques jours (si ce n'est quelques

heures) plus tard dans le même quartier que ses victimes, chosifiées à leur tour. Il en profite pour récidiver voire les narguer. Puisque leurs efforts pour punir sont vains y compris auprès des agents de la force publique, le voleur les considère à son tour comme des choses. Encore une fois, l'empathie pour autrui s'avère impossible. Le mécanisme de la double chosification a produit ses effets.

La figure du déni du pouvoir public et le paroxysme de la double chosification par la vindicte est à identifier dans la période 1998-2000 avec le phénomène du « colonel [ou général selon les sources consultées] civil Dévi »¹³⁰⁶. Dévi Ehoun Zinsou était devenu Zorro, un super-justicier de la gâchette, de la machette et de l'allumette facile.

Il écumait les campagnes des départements de Mono-Couffo avec sa milice pour traquer voleurs et présumés, qu'ils tuaient à tout va. L'insécurité et la pauvreté ambiante croissante dans laquelle vivaient les populations de ces départements les rendaient alors complices du justicier. Ces événements situent le degré de déni du pouvoir public. Dans la vindicte, la mort devient ainsi un spectacle qui répugne un témoin extérieur. Le corps du voleur en train de griller crépite dans le feu comme des arachides sur de la braise. Ce spectacle choque, mais elle est l'œuvre de l'homme, « cette chose », qui assiste, voire commente la sentence comme justement méritée par le supplicé.

Quelles sont les moyens d'expression du second lien de frustration engendrant la recherche, parfois violente, d'un bouc émissaire ?

La réponse est complexe. Elle sera longue à analyser.

Il ressort du *corpus* empirique que je suis béninois. Autrement dit, la reconnaissance d'une appartenance au pays émane également d'un sentiment. Si

¹³⁰⁵ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 123.

¹³⁰⁶ Voir : A. Wandji, « Incident dans le département du Couffo : le « colonel civil » Dévi fusillé à Dogbo », *L'Évènement Précis*, du 08 novembre 2011, [en ligne], sur : <http://levenementprecis.com>, consulté le 09/07/2012 ; Cokou Romain Ahlinvi, « Insécurité dans le Mono-Couffo : un grand défi pour les forces de sécurité », *Quotidien Le Matin*, du 20 juin 2012, [en ligne], sur : <http://quotidienlematin.com>, consulté le 09/07/2012 ; Décision DCC 11-022 du 17 mai 2011 de la Cour constitutionnelle, [en ligne], sur : www.cour-constitutionnelle-benin.org/doss_decisions/11022.pdf, consulté le 09/07/2012.

celui-ci est actuellement en crise, il traduit néanmoins ce que le pays offre comme perspectives aux Béninois à tous les niveaux.

Au-delà de la possession des documents (carte d'identité, passeport) qui donnent droit à l'individu de dire qui il est, la prétention pour le Béninois d'affirmer son appartenance ne doit pas souffrir des phénomènes appelés auparavant par nous « l'attente simple » et la « justice pour tous ». Quiconque ne peut prétendre à une ordinaire appartenance au Bénin si « nos droits » ne sont pas respectés. Les droits font aussi parti de la conscience d'appartenance de toute personne qui s'affirme béninoise.

Sur le chemin qui mène au pays ou à la Patrie, il devient nécessaire que ceux qui le/la gouverne deviennent les garants de l'éveil de la conscience. Ils sont censés maintenir le sentiment national.

C'est probablement la condition pour laquelle le repli sur les patries¹³⁰⁷ ou les terroirs n'éclipse pas la Patrie, puisqu'elle reste présente dans la conscience collective et existe comme « bien commun ». Ce que nous apporte la Patrie ou le pays, en termes de protection, de sécurité, de gain symbolique ou réel, renforce ainsi notre conscience de faire partie entièrement de la maison. Nul n'est isolé en observant de loin « eux », pour qui elle a un sens uniquement patrimonial. Ils se sentent chez eux, à son contact ; ils sont les maîtres absolus, propriétaires de ce qu'elle procure.

Il existe ainsi un lien entre la perception de la réalité sociale béninoise et l'idée d'un Bénin comme entité d'appartenance et d'une certaine manière d'épanouissement. Affirmer qu'on est béninois suppose que se manifeste une part d'affectivité « positive » qui pousse à s'y reconnaître. L'émergence d'un sentiment d'appartenance serait difficile « *dans un pays où, la gouvernance politique conduit les dirigeants à avoir un style de vie variant entre l'opulence et le luxe*

¹³⁰⁷ Voir aussi Jean-François Chanut, *L'école républicaine et les petites patries*, (Histoire), Paris : Aubier Montaigne, 1996.

ostentatoire en déphasage avec les conditions du Béninois en général. L'identité de frustré et la culture du désespoir que la gouvernance créé ne peut ainsi faciliter une vision positive du pays et n'allez surtout pas parler d'identité partagée à cette catégorie qui souffre.» : M.M

« Quand on voit la manière dont le pays est dirigé il y a tellement de points de défaillance : bureaucratisation, cynisme de l'administration, corruption, Font que le désir d'appartenance au pays est étouffé.

Exemple je veux faire un titre Foncier et Léhady Soglo [fils de l'ancien président Nicéphore Soglo] veut aussi faire un titre Foncier. Léhady aura son titre avant moi. Si j'ai une affaire en justice avec le fils de Robert Dossou [actuel président de la Cour constitutionnelle] je suis sûr de perdre.

Si je vais dans une clinique privée je n'aurai pas le même type de soin qu'une pauvre dame. Il y a comme une gradation entre les services que rende la république au pauvre et ceux qui ont des connections.

Dès lors chacun met de coté l'État, la république, le pays et le sentiment d'appartenance se créent par rapport à la situation qui arrange le citoyen, dès lors qu'il perd toute confiance en l'État ou la république. » : H.

« Moi je suis militaire et je peux vous dire que, certains soldats qui prennent les armes contre les pouvoirs politiques, ne manquent pas pour autant de patriotisme. Parfois, ils veulent juste de la reconnaissance et un peu de justice sociale. » : colonel A.

Je ne suis béninois que parce que d'une certaine manière le pays me reconnaît et m'assigne une identité inclusive. Celle-ci me permet d'ouvrir les portes du tribunal et celles des hôpitaux sans craindre qu'elles résistent parce que je n'aurais pas quelques références ou connections avec des personnages puissants. Affirmer que je suis béninois me sauve-t-il de la faim, du chômage, de l'analphabétisme et du paludisme ? Encore faut-il rester longtemps en vie pour pouvoir le proclamer !

Dans la perspective d'une crise du sentiment d'appartenance, les seuls Béninois pour le moment semblent être les ayants droits de la république : le politique, celui qui a le capital, et qui profite d'une justice inféodée. La notion de pays entame un processus de représentation fortement subjectif. Il amène chaque habitant à dire s'il appartient au pays ou aux pays, résultant de multiples appartenances dont il use chaque fois qu'il doit ouvrir une porte de la société. Dans sa nécessité d'accéder à un service, la question « qui suis-je ? » le pousse à exhiber ses multiples « pièces d'identités », ses appartenances plurielles. Dans la mesure où il ne peut pas acheter le service souhaité et qu'il n'a qu'une seule pièce d'identité, qu'est-ce qui lui fera dire : « mais je suis béninois » ? La réponse est simple : rien, pas même sa carte d'identité qu'il perçoit comme un chiffon insignifiant, quoiqu'officiel ! Les portes se referment sur l'ignorance, le déni et l'oubli total de ce qu'il est. La vision de la société béninoise comme entité globale devient surchargée ; la subjectivité des Béninois qui la composent l'encombre et l'obscurcisse.

Cette analyse est valable pour le Béninois urbain comme pour celui qui vit au village. Mais la situation du villageois est moins enviable car il faut pour lui que le service à « acheter » puisse exister, ce qui n'a rien d'une évidence. La distance et l'éloignement s'intensifient pour lui, de sorte qu'il affirme que le pays, l'État, la Patrie, c'est la « chose » des gens de la ville¹³⁰⁸. Selon l'endroit (ville ou campagne) où l'enquêteur interroge les gens, il arrive à saisir le degré ou le niveau d'appartenance au pays, qu'il soit inclusif ou exclusif¹³⁰⁹. Le Bénin se résume aux grandes agglomérations, du moins dans les faits, où se développe une vie citadine, où se trouvent les administrations, les institutions politiques, les grands hôpitaux, les grandes écoles. En quittant la ville pour la campagne, le Bénin se réduit au point où il devient à peu près complètement imaginaire comme pays représentant ceux qui y habitent. En revanche, quand vous partez de la campagne pour la ville, il s'élargit. Ce mot commence par s'enrichir de contenus qui prennent sens. Ils renvoient à l'idée d'un ensemble d'individus y habitant.

¹³⁰⁸ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 45 ; Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 7.

¹³⁰⁹ Voir : Théonas Moussou, « pluralisme politique et cohésion sociale », Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

Exemple

Un Béninois fait un arrêt cardiaque à Djidja, petite commune du Zou. Il a plus de chance de mourir vite qu'un Béninois qui habite à Cotonou, non loin du Centre Hospitalier Universitaire Hubert Maga.

Pourtant, les deux vivent sur le territoire où résident la majorité des Béninois. La congruence comme élément d'identification perd ici tout son sens. Un urbain est plus à même de vous dire ce qu'il entend par le Bénin (encore faut-il que la possibilité lui soit donnée de le définir, à l'instar de l'élite) que le campagnard. Ce dernier ne perçoit l'ensemble que de loin, lui est plus proche des bénins. La présence de l'État ou du pouvoir politique n'est alors souvent ressentie qu'à l'approche des élections¹³¹⁰.

Toutefois, les Béninois de la ville comme ceux du village, dans leur critique de la mise en œuvre de la gouvernance politique, sont souvent d'accord. Pour le colonel A. : « *sans vouloir être cynique, la pauvreté est une identité partagée. Des pauvres au Bénin, il y en a partout. La pauvreté aujourd'hui touche toutes les régions du Bénin. On ne peut pas dire qu'une région est favorisée par rapport à une autre du fait de la gouvernance politique. Ce serait mentir. Il suffit de voir les propres villages de nos dirigeants. Il y en a qui n'ont pas l'eau potable.* »

La pauvreté comme identité partagée est confirmé par le Professeur Wantchékon. Ainsi, « au Bénin, la misère n'est pas ethnique ou régionale. Le sous-développement du pays est présent partout. Outre les grandes villes, la pauvreté est presque uniformément répartie sur tout le territoire du pays. So-Ava (Atlantique), n'est pas mieux loti que Gogounou (Alibori). Kouandé (Atacora) n'est pas mieux loti que Zagnanado (Zou) ou encore Ouaké (Donga). »¹³¹¹. En partageant la pauvreté comme ressource identitaire, les Béninois arrivent à “sur-vivre-ensemble”. La probabilité pour que le béninois soit en paix avec le voisin est d'autant plus forte que la pauvreté reste la manne, si l'on peut écrire, collectivement partagée¹³¹².

¹³¹⁰ Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *op. cit.*, pp. 46-51.

¹³¹¹ Léonard Wantchékon, *op. cit.*

¹³¹² Le clivage interethnique et les vellétés de division régionale, fortement ressentie surtout en période électorale, perdraient alors un peu de leur sens. Toutes les régions du Bénin ont leurs pauvres (Constantin Somé, *op. cit.*, p. 66.) Une chose est alors probable : il sera difficile pour un discours politique d'isoler des catégories (régions/ethnie) à

Si la campagne semble souvent loin du Bénin, ceux qui y vivent ne nient néanmoins pas l'appartenance au pays. Au contraire, ils ne demandent qu'à y appartenir. Pendant les élections¹³¹³, ils s'imposent au politique avec qui ils négocient souvent leur présence dans un pays qui les a oubliés durant tout un mandat. La sollicitation du vote de la campagne enclenche ainsi un processus de mobilité qui éprouve et met en exergue les niveaux d'appartenance. Il favorise la crise du sentiment d'appartenance entre le Bénin et les bénins chez le simple villageois comme chez le politique¹³¹⁴. L'exercice du vote confirme la volonté des habitants de la campagne d'appartenir à l'ensemble, tout au moins en tant que lieu d'existence des citoyens autres. Cependant, le discours du « politique errant¹³¹⁵ » – il change constamment ses affiliations et ses degrés d'appartenance¹³¹⁶ – survient souvent à contre-courant des motivations des campagnards souhaitant appartenir totalement au Bénin.

L'offre et la gouvernance politique jouent un rôle dans le type d'attachement que les habitants entretiennent avec la Patrie et les patries. Le repli sur les patries signifie que le Béninois trouve en elles plus de sécurité et de confiance que la Patrie. Cette dernière appelle à l'unité alors qu'elle diffuse l'image à travers sa gouvernance d'une fragmentation. La perspective de la décentralisation et la politique (soutenue par les PTF) d'un renforcement des capacités des patries locales à se prendre en charge confirment la rupture de confiance avec l'État et le politique, dans leur capacité à créer une société béninoise.

dominances riches et de les opposer ensuite à d'autres entités (régions/ethnies) pauvres, comme ressource politique légitime de dé-liaison et de mobilisation.

¹³¹³ Comme cadre d'observation des mobilités spatio-affectives, identitaires et ethnoculturelles, dans les récits et le comportement de tout « citoyen » béninois.

¹³¹⁴ Voir Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, pp. 116-117. et l'exemple : « Au Kenya, dans les années 1990, alors que se profilait une transition politique, un aspirant à la présidence, Kenneth Matiba, arguait de ses compétences nationales et internationales, appuyées d'une réussite notoire dans les affaires, tout en défendant les membres de sa région (de son ethnie) qui avaient été désavantagés sous le président sortant ; il combinait ainsi deux registres identitaires : national et ethnique... » En jouant sur les deux registres le politique dit : « je suis celui qui vient de chez vous mais j'aspire à gouverner, atteindre un niveau qui n'est point le local, mais le national » ; quel paradoxe !

¹³¹⁵ « *L'offre politico-identitaire dans le discours du politique étant à double sens. Le premier concerne le terroir, le second la nation* » : I.

¹³¹⁶ Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 23.

D'aucuns estiment que le niveau du pays (ou du moins les politiques qui le représentent) a montré sa limite dans la construction d'un « espace total » auquel chaque Béninois se sentirait appartenir. Cela explique la « délocalisation » des politiques d'aides vers les patries locales pour initier la construction d'un « espace total » par les Béninois eux-mêmes.

En dehors de l'hétérogénéité constitutive de multiples territoires (ethno-culturels et identitaires) d'appartenance, notre analyse explore une hétérogénéité sociale, économique et politico-administrative sur un même territoire. Il s'agit d'une variable dépendante du rapport complexe entre le Bénin et les bénins¹³¹⁷. Les patries supposent l'existence de tendances différentielles et hétérogènes. Elles trouvent également un répondant dans l'identification que chaque Béninois se fait par rapport au Bénin suivant la catégorie sociale (pauvres, miséreux, nantis) à laquelle il appartient et/ou que lui assigne la gouvernance politique.

Il existe au niveau des patries une double appartenance : celle de la catégorie sociale qu'assigne indirectement le type de gouvernance politique et celle de la patrie (groupe sociolinguistique et culturel) : pauvre et fon, dendi et pauvre. Cela augmente probablement le degré de complexité vers l'affirmation d'une appartenance au Bénin comme pays global. Le sentiment d'appartenance à la Patrie, s'il souffre des patries, évolue en intégrant aussi les obstacles posés par la gouvernance politique. Plus une gouvernance politique a tendance à calcifier le Béninois dans les patries et plus celui-ci a du mal à s'identifier à la Patrie. Dès lors, *« dans la résolution des problèmes citoyens le Béninois cherchera plutôt qui est son frère, avec qui il est dans la même religion ou qui est de son clan, [de ses patries]. Le sentiment d'appartenance émergera par rapport au groupe qui le rassure, qui le protège. Le citoyen s'il est souffrant il veut être soigné. S'il a un grand frère dans l'hôpital, il ira d'abord vers lui, puisqu'il est sûr d'avoir le meilleur service étant donné que la république lui rend la vie difficile. Ce qui fait*

¹³¹⁷ Voir : Alain Faure, « Gouvernements intercommunaux et ressources politiques. L'identité territoriale pour énoncer des priorités d'action publique ? », in Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 337-377.

qu'aujourd'hui dans le pays on a les lobbys Fon, Adja, ceux du nord, censés vous ouvrir des portes » : H.

2.1.2. La gouvernance politique comme source de tensions

La partie précédente a pu montrer que l'exercice du pouvoir peut éloigner l'individu béninois du Bénin et le confiner dans ses patries. Dorénavant, il s'agira, dans cette seconde sous-section, de présenter la gouvernance du politique comme élément de tension sociopolitique et parfois de violence.

Il arrive que les choix et la démarche du politique soient inscrits dans une dynamique d'opposition sans négociation, de telle sorte que les électeurs y perçoivent une forme d'agressivité ou une entrave à leur liberté. Dès lors, le processus mis en œuvre par le politique pour répondre aux situations de crise fragilise le sentiment de confiance devant exister entre lui et les Béninois ou simplement entre politiques du pays.

Le politique manifeste alors une certaine « paranoïa » au sommet de l'État. Elle crée de la distance et développe l'esprit de suspicion (complot, coup d'État, atteinte à la sûreté de l'État). Ce dirigeant voit des adversaires partout et répond en conséquence. Les informations contenues dans cette forme de gouvernance apparaissent moins apaisantes que tendues, plus stressantes et troublantes que pacificatrices. La méthode de gouvernance devient plus raide que flexible.

Depuis les indépendances, il existe par moment dans l'exercice du pouvoir par le politique des décisions et des prises de position susceptibles de diffuser dans les imaginaires un sentiment de peur et de tension. Ces affects douloureux provoquent une rupture temporaire du ressenti de paix. Les décisions du dirigeant sont interprétées par les habitants comme la recherche d'une confrontation plutôt que d'un dialogue.

La situation d'une absence de sentiment de confiance entre politiques, entre ceux-ci et les Béninois s'exprime très vite, juste après les indépendances. Dans un contexte d'opposition (Maga contre Ahomadégbé) construite autour des idées d'un Nord et d'un Sud, Maurice-A Glèlè, révèle ainsi comment le P.D.U, à travers son secrétaire général révèle le 28 mai 1961, lors d'une conférence à Cotonou, l'existence d'un « complot [réel ou supposé] contre la sûreté de l'État qui visait, par des moyens quasi magiques, à faire disparaître en plein jour tous les membres du gouvernement et les principaux dirigeants du pays ! »¹³¹⁸ Le principal instigateur serait le leader de l'opposition Justin Ahomadégbé. Le gouvernement Maga à travers son secrétaire d'État à l'information, M. Albert Tévoedjrê, entre dans un processus de démonstration auprès des dahoméens, de l'existence d'un complot, plongeant les imaginaires (surtout celles des populations issues de la région de M. Ahomadégbé) dans la peur et la crainte de la dénonciation. C'est ainsi « qu'à Cotonou, Porto-Novo, des dirigeants U.D.D (Union Démocratique Dahoméenne) fort en vue n'hésitèrent pas à renier leur leader et à vite rentrer dans les rangs. La répression fut impitoyable ; l'on vivait dans une atmosphère de délation, de règlement de comptes personnels, de zèle intempestif »¹³¹⁹.

Dans l'exercice du pouvoir comme source de tension, la période révolutionnaire, 1972-1989, au-delà de ses différents aspects positifs (*supra*), s'illustre comme celle où la peur et la crainte¹³²⁰ étaient très vives dans le pays. L'esprit de délation était un instrument de gouvernance. Des suspects surgissaient partout : « on ne pouvait plus se fréquenter. Chacun était dans son coin. Impossible de se faire confiance. »¹³²¹ À l'exception de la crise sociale¹³²² de fin de règne (1988-1989), mêlant grèves et soulèvements des partenaires sociaux et l'exaspération de la population en général, le régime révolutionnaire a utilisé l'idéologie marxiste-léniniste comme un outil de gouvernance totalitaire.

Le pouvoir était présent à tous les niveaux de la vie. Le PRPB étant le parti du peuple, toute initiative en dehors de cette instance était considérée comme

¹³¹⁸ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 230-231.

¹³¹⁹ *Ibid.*

¹³²⁰ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 15.

¹³²¹ *Le général François Kouyami parle...*, *op. cit.*, p. 86.

¹³²² Philippe Akpo, *op. cit.*, pp. 224-225.

subversive. Les décisions du parti s'imposaient à tous les « camarades » de la république populaire.

Le pouvoir négociait et tolérait très peu les écarts : « ou vous êtes avec le régime ou le régime vous écrase. Et même quand vous y êtes, il faut être vraiment solide, vigilant, savoir parler et savoir vous comporter. Autrement, vous êtes catégorisé et à la première occasion, on vous élimine au propre comme au figuré »¹³²³. La notion d'adversaire voire d'ennemi de la révolution avait pris corps. La gouvernance politique était souvent de type répressif, de sorte qu'aucun Béninois n'osait s'opposer ouvertement au régime. Le professeur Félix Iroko estime que : « la révolution béninoise a constitué un tas d'humus sur lequel ont poussé et se sont épanouies les fleurs du mal »¹³²⁴.

La raideur du régime provient de ce que la révolution qui est « populaire » doit résister devant les « forces et les vents contraires » supposés venir de l'extérieur. Les opposants intérieurs n'en étaient que les valets. La psychose que va créer cette forme de gouvernance pousse à l'exil la plupart des opposants, tels Émile Derlin Zinsou, Gratien Pognon. Surtout, elle remet en cause les libertés et les droits des habitants. Des cas de torture¹³²⁵, à Sègbana¹³²⁶ et d'emprisonnement abusif¹³²⁷ de syndicalistes et d'enseignants¹³²⁸, d'humiliation, sont à l'actif du régime. Le Parti frappe les opposants : Baparapé, Luc Togbadja, Paul Issè Iko, Pascal Fantodji¹³²⁹.

Pour apaiser les tensions sociopolitiques à la fin du régime, une loi d'amnistie générale est promulguée le 29 août 1989 à l'endroit des exilés et des victimes du PRPB¹³³⁰. Une loi (n° 91-013 du 30 mars 1991) portant immunité personnelle du

¹³²³ *Le général François Kouyami parle...*, *op. cit.*, p. 82.

¹³²⁴ Félix Iroko, cité par Jérôme C. Alladaye, « Contingences politiques et obstacles à la connaissance historique : cas de la négation du règne d'Adandozan dans le danhomè et de l'immunité personnelle du président Kérékou au Bénin », *Revue CAMES-Série B, Sciences sociales et humaines*, Vol. 004, 2002, [en ligne], sur : www.greenstone.lecames.org, consulté le 12/07/2012, p. 168.

¹³²⁵ Charlemagne Kekou, *op. cit.*, p. 143.

¹³²⁶ Commune du département de l'Alibori qui a abrité une prison de torture de type « goulag » où certains opposants au régime révolutionnaire de 1972 étaient retenus.

¹³²⁷ *Le général François Kouyami parle...*, *op. cit.*, pp. 82-83.

¹³²⁸ Philippe Akpo, *op. cit.*, p. 225.

¹³²⁹ Cf. La rédaction, « Le Docteur Fantodji Pascal, un grand patriote s'en est allé », *La Nouvelle Tribune*, du 22/04/2010, [En ligne], sur : <http://www.lanouvelletribune.info>, consulté le 12/07/2012.

¹³³⁰ Philippe Akpo, *op. cit.*, p. 225.

président Mathieu Kérékou couvre tous ses actes du 26 octobre 1972 au 1^{er} avril 1991¹³³¹.

La période allant de 1990 à nos jours, dite du renouveau démocratique, n'échappe pas totalement à cette gouvernance politique tendue. À l'issue de la CN, l'analyse devait peut-être aller dans le sens d'un apaisement. Cette période devait être celle de la confiance retrouvée et d'une logique de gouvernance pacificatrice. Force est de constater que le Bénin a évité jusqu'à présent le drame du sacrifice ultime et collectif de la guerre civile.

L'exercice du pouvoir depuis 1990 n'est néanmoins pas exempt de tensions. Le niveau de confiance entre politiques¹³³², et entre le politique et les Béninois est au plus bas¹³³³. Les trois présidents s'étant relayés à la tête du pays ont à un moment ou à un autre fait le choix de la confrontation avec pour option une mise sous tension de l'atmosphère sociopolitique.

La présidence de Nicéphore Soglo (1991-1996) a souffert en fin de mandat d'un Bénin au bord de l'implosion avec des rapports de force très tendus entre le président, une partie de la population et les institutions (Commission électorale nationale autonome : CENA, Cour constitutionnelle) en charge de l'organisation et de la validation des élections présidentielles de 1996. Si cet économiste a redoré le blason de l'économie béninoise et augmenté la croissance du pays¹³³⁴, il lui est reproché une gouvernance familiale¹³³⁵ et des velléités pour se maintenir au pouvoir en dehors du processus constitutionnel¹³³⁶. De surcroît, pour justifier son bilan, Soglo n'hésite pas à flageller symboliquement avec arrogance et suffisance l'ancien régime marxiste et son leader Kérékou, entré pourtant dans les bonnes grâces de l'imaginaire des gens comme celui qui a sauvé la paix.

¹³³¹ Jérôme C. Alladaye, *op. cit.*, p. 166 et suiv.

¹³³² Fors-Lépi, *Le Bénin à la croisée des chemins : Document de réflexion et de plaidoyer en faveur de l'organisation d'élections crédibles, transparentes et démocratiques en 2011 et la paix au Bénin*, Possotomè au Bénin, mars 2010, p. 7.

¹³³³ Frédéric Joël Aivo, *op. cit.*, pp. 147-148.

¹³³⁴ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 15.

¹³³⁵ *Ibid.*, p. 155.

¹³³⁶ *Ibid.*, p. 45.

En dehors des tensions et violence de mars 1996 au Nord du pays dans le cadre de la présidentielle, le pouvoir se radicalise. Il fait arrêter l'ancien président Maurice Kouandété pour complicité d'enlèvement et tentative de coup d'État. Le président Soglo a renforcé sa sécurité et changé les dispositifs autour de sa garde rapprochée¹³³⁷. La situation est alors très tendue car le pouvoir met la pression sur les membres de la Cour constitutionnelle. Sa présidente Élisabeth Pognon va un moment se réfugier à la résidence de la BCEAO¹³³⁸. Le domicile d'un autre de ses membres, Maurice-A. Glèlè, est mitraillé.

Le ministre de la défense, proche parent de Soglo, est remplacé par Georges Guédou, linguiste de formation¹³³⁹. Il essaye probablement de prendre la radio et la télévision nationale, comme dans la démarche classique d'un coup d'État militaire, avec un des fils Soglo¹³⁴⁰. Le projet du président de garder le pouvoir par la force, à l'annonce des résultats électoraux, finit par rompre définitivement le crédit qu'il avait encore auprès des populations – elles lui reprochaient déjà d'avoir soutenu la dévaluation du franc CFA. Ces événements révèlent sa tendance, qu'il récusait publiquement, au coup de force révolutionnaire pour rester en place¹³⁴¹.

Le retour au pouvoir de Kérékou arrive sur ces entrefaits. Lors de la fin de son premier mandat, en 2001, une crise majeure surgit, durant les présidentielles. Le renouveau démocratique connaît ses premiers soubresauts : Soglo et Houngbédji, candidats arrivés en 2^{ème} et en 3^{ème} position, refusent de se présenter au second tour face à Kérékou.

Ces choix ouvrent la voie à des tensions sociopolitiques ultérieures. Mais la période du 2^{ème} mandat (2001-2006) va s'avérer un tournant décisif pour la conservation des acquis institutionnels et en particulier de la loi fondamentale. La gouvernance du président se caractérise par les scandales politico-financiers. C'est moins ceux-ci que la tendance du vieux général à recourir à ses anciens réflexes

¹³³⁷ Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p.125 ; *Le général François Kouyami parle...*, *op. cit.*, pp. 148-166.

¹³³⁸ *Le général François Kouyami parle...*, *Ibid.*, p. 159.

¹³³⁹ *Ibid.*, p. 150.

¹³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 160-161.

¹³⁴¹ Cédric Mayrargue, *op. cit.*, pp. 126-127 ; *Le général François Kouyami parle...*, *Ibid.*, pp. 151-153.

qui conduit les populations à critiquer vertement son exercice du pouvoir. Le paroxysme de la psychose diffusée dans la population intervient en fin de règne. La polémique autour de la révision de la constitution¹³⁴², prévoyant d'inscrire le maintien au pouvoir à vie du président en exercice, déclenche l'hostilité populaire.

La peur et la crainte sont devenues palpables au sein de la population meurtrie par les 17 ans de révolution et les dérives autoritaires voire totalitaires du « premier régime Kérékou ». Les suspicions des Béninois s'accroissent avec la nomination à la tête du ministère de la défense, après la démission de Pierre Osho¹³⁴³, de Martin Dohou Azonhiho, l'un des responsables les plus violents de la période révolutionnaire puis partisan du report des élections de 2006¹³⁴⁴.

La gouvernance au Bénin et sa tendance à produire des tensions n'invalident pas pour le moment l'hypothèse d'un Bénin relativement paisible et stable. Son histoire, elle, continue à s'écrire comme le montre le *corpus* empirique de notre dernier séjour sur le terrain ainsi que certains exemples de faits et situations. Ces éléments variés indiquent une intransigeance, mais aussi une opposition au pouvoir de plus en plus tendue.

L'actualité sociopolitique du Bénin sous la présidence de Boni Yayi est traversée par la dénonciation d'un plan de déstabilisation du pays par des hommes politiques à la solde d'hommes d'affaires ou opérateurs économiques. Cette accusation est lancée par le ministre de l'intérieur et de la sécurité Benoît Dègla¹³⁴⁵. Il n'est donc pas rare de voir des militaires déployés dans la ville de Cotonou ou, le soir venu,

¹³⁴² Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, pp.24-39.

¹³⁴³ *Le général François Kouyami parle...*, *ibid.*, pp. 183-186 ; Reckya Madougou, *op. cit.*, pp. 71 et suiv ; Gilles Badet, *Démocratie et participation à la vie politique au Bénin : Une évaluation de 20 ans de « Renouveau démocratique*, AfriMAP/Open Society Initiative for West Africa, 2010, pp. 26-31.

¹³⁴⁴ Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, pp. 44-49.

¹³⁴⁵ Cf. « Le ministre de l'intérieur dénonce un plan de déstabilisation du pays en préparation », *24H au Bénin* du 21 août 2012, [en ligne], sur : <http://www.24haubenin.info/spip.php?article414#main-two-columns>, consulté le 21/08/2012 ; « Garde rapprochée de Yayi : remaniement technique », *Quotidien le Matinal* du 22/08/2012, « Suite au menace d'un coup de force au Bénin : le gouvernement veut mettre en place un conseil national de sécurité », *Quotidien le Matin* du 22/08/2012, « Menaces de coup de force contre Boni Yayi : le ministre de l'intérieur à l'assaut des instigateurs », *Quotidien le Matin*, du 22/08/2012, « Supposée déstabilisation du régime Yayi : les dessous de l'opération peur sur le Bénin », *La Tribune de la Capitale*, du 22 août 2012, [en ligne], sur : www.jolome.com, consulté le 22/08/2012.

des blindés et chars circuler¹³⁴⁶ en l'absence de toute menace de guerre visible ou réelle.

Si on croit ce que dit F. : « *le Bénin n'a jamais aussi reculé depuis la fin du régime PRPB sur le plan des droits de l'homme, les libertés publiques. La dernière fois une marche pacifique des syndicalistes à la bourse du travail a été empêchée à coup de policiers, de gendarmes et de militaires¹³⁴⁷ venus des casernes pour mater les marcheurs. Le gouvernement négocie peu. Le pouvoir se radicalise et l'actuel leader ne veut entendre ni écouter personne.* » Et selon un autre enquêté, les agents de la force publique tirent sur des citoyens sans pour autant que justice soit rendue : « *pour preuve cette affaire de fusillade des membres des Coopératives d'aménagement rural (Car) et Union régionale des coopératives d'aménagement rural (Urcar) dans l'Ouémé-Plateau, par les éléments de l'armée¹³⁴⁸* » : B.

Pour F., « 2006 [date d'arrivée au pouvoir de l'actuel président] *n'a pas tenu la promesse des fleurs. Celles d'un homme dit « neuf » car n'ayant aucun rapport direct avec la vieille classe politique et susceptible d'être un technocrate capable de nourrir les espoirs des Béninois* ». Lors de notre entretien avec le général K., cet enquêté dit également que : « *depuis l'arrivée au pouvoir du président Yayi, on fait surveiller ma maison par des agents de la sûreté de l'État qui épient mes faits et gestes. Plusieurs fois certains se sont fait passer pour des journalistes et sont venus m'interviewer sur la possibilité d'un prétendu coup d'État que je serais en train de préparer. Ils me font tous rire. Je ne sais pas où ils sont allés chercher ces histoires, mais tout ceci relève de la paranoïa, de la psychose. Ils feraient mieux de penser au développement du pays et au bien-être de la population.* »

¹³⁴⁶ Prince Akogou, « Circulation de chars dans Cotonou : À quoi rime une telle démarche ? », *Nouvelle expression* du 21 août 2012, [en ligne], sur : www.nouvelle-expression.com, consulté le 22/08/2012.

¹³⁴⁷ Voir : La Rédaction, « Déploiement de policiers et militaires à la bourse du travail : sévère réquisitoire des centrales syndicales à Yayi », *La Nouvelle Tribune*, [en ligne], du 2 octobre 2011, sur : <http://www.lanouvelletribune.info>, consulté le 03/10/2011 ; Administrateur, « Les forces armées et l'État de droit au Bénin. Les militaires de plus en plus hors des casernes ! », *Quotidien le Matin* du 13 juin 2012, [en ligne], sur : <http://www.quotidienlematin.com>, consulté le 17/07/2012.

¹³⁴⁸ Cf. Charlemagne Kekou, *op. cit.*, p. 194 ; *Le Quotidien Le Matinal* du lundi 9 novembre 2009 ; Charles Honvoh, « Urcar : les producteurs exigent des obsèques dignes pour les victimes des tueries du 29 décembre 2008 », *Adjinakou*, du 24 juillet 2012 [en ligne], sur : <http://journal-adjinakou-benin.info>, consulté le 24/07/2012.

Pour B. : « depuis l'arrivée de l'actuel gouvernement, le sentiment de suspicion et l'intolérance ont monté d'un cran dans le pays. Tout le monde soupçonne tout le monde et le climat de l'intolérance ne fait que prendre de l'ampleur de jour en jour. Dès lors chacun se surveille, on s'épie. Du coup on a un contexte d'action et de réaction. Dès que l'opposition pose un acte, la mouvance contre-attaque en mettant dans les rues les populations pour des marches de soutien.

On a une cristallisation dans le pays qu'on n'a jamais connu, sinon du temps des révolutionnaires avec leurs camarades. Au regard de la situation actuelle, les hommes politiques ne sont plus des adversaires politiques comme on a pu le constater dans un passé récent de notre histoire politique, mais ils sont de nos jours de plus en plus des ennemis politiques. Les espaces de dialogue et de partage entre les parties manquent ou se rétrécissent. Chacun est devenu l'ennemi de l'autre. Je suis sûr qu'aujourd'hui si ABT et Yayi Boni se croisent dans le nord après une campagne, il y a peu de chance qu'ils se serrent la main. »

Au surplus, se manifeste une proximité de plus en plus accrue entre des officiers de l'armée et le pouvoir en place. L'opinion prête au président Yayi des intentions analogues à la période révolutionnaire¹³⁴⁹. Un certain culte de la personnalité apparaît et lui chante gloire immortelle comme au temps du marxisme-léninisme¹³⁵⁰. Est renouée la pratique des majorettes de la première dame, encadrées par des Chinois qui proclament le président sauveur de la nation¹³⁵¹. Depuis peu, le président fait peser sur les syndicalistes grévistes de l'enseignement, la « menace » de leur remplacement par des militaires¹³⁵². Il intensifie de façon visible le rapport de force avec les responsables syndicaux. Face aux dernières revendications des enseignants – ce mouvement a paralysé le système éducatif pendant des mois – l'actuel président a menacé de rouvrir la prison de Sègbana pour les syndicalistes trop impétueux¹³⁵³. En outre, s'il est

¹³⁴⁹ Le général François Kouyami parle..., *op. cit.*, pp. 189-190.

¹³⁵⁰ Charlemagne Kekou, *op. cit.*, p. 28.

¹³⁵¹ *Ibid.*, p. 266.

¹³⁵² Voir : Sekodo, « Bénin : Boni Yayi veut remplacer les enseignants grévistes par des militaires », *Koaci info* du 11/03/2012, [en ligne] sur : <http://www.koaci.com/articles-73709>, consulté le 16/07/2012.

¹³⁵³ Cf. Wilfrid Léonard Houngbédji, « Sègbana et la négation de l'histoire », *Comment va le Bénin* du 18 mars 2012, [en ligne], sur : <http://commentvalebénin.over-blog.com>, consulté le 12/07/2012.

encore besoin d'apporter un lien entre les derniers évènements de la région Ouest-africaine (coups d'État militaires au Mali et en Guinée-Bissau) et la militarisation du pouvoir actuel au Bénin, la gouvernance du président affiche de plus en plus la posture d'un soldat. Ce qui ne risque pas de changer vu que son « ami » M. Bozizé de la Centrafrique a connu un départ précipité du pouvoir le 24 mars 2013. Il s'agira de « casser la démocratie »¹³⁵⁴ à coups de rangers.

Lors d'un remaniement ministériel, le président, chef suprême des armées, s'est auto-nommé, ministre de la défense nationale¹³⁵⁵. En dehors de toute autre hypothèse, le Bénin n'étant pas en guerre, cette démarche n'est-elle pas celle d'une rupture de confiance entre l'armée et le politique – crainte du politique d'une prise de pouvoir par la violence militaire non contrôlée ? Une atténuation du sentiment de paix chez les béninois apparaî-t-elle ?

D'autres éléments corroborent cette interrogation. Ils sont liés à l'achat de matériels de sécurité et de surveillance par le gouvernement juste avant la présidentielle de 2011¹³⁵⁶.

Le contenu de l'entretien¹³⁵⁷ accordé le 1^{er} août 2012, à l'occasion de la fête de l'indépendance, par le président Yayi à la chaîne nationale (ORTB) est tendu. Le président emploie le terme « d'affrontement » entre les « béninois du Nord-Bénin profond » et les militants de l'opposition. Ces derniers sont pour la plupart d'anciens hommes politiques qu'il considère comme « trop petits » pour le faire plier, dans l'optique où ses adversaires politiques choisiraient le rapport de force.

¹³⁵⁴ Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, pp. 141-144.

¹³⁵⁵ Sekodo, « Bénin : Boni Yayi ministre de la défense : la peur d'un coup d'État », *Koaci info* du 11/04/2012, [en ligne] sur : <http://www.koaci.com/articles-74374>, consulté le 16/07/2012 ; Jean-Claude Dossa, « Crainte d'insurrection au Bénin : Boni Yayi justifie sa nomination au Ministère de la Défense », *L'évènement Précis* du 03 août 2012, [en ligne], sur : www.levenementprecis.com/?=12655, consulté le 05 août 2012.

¹³⁵⁶ Cf. « Pouvoir et réseaux politique », *La lettre du Continent*, n° 604 du 27 janvier 2011, [en ligne], sur : <http://www.africaintelligence.fr/LC-/archives/2011/01/27/num=604>, consulté le 16/01/2012. Détail de ces achats : véhicules de transport de troupes grillagés ; 4x4 bâchés pour patrouille ; motocyclettes de cross, des motos ordinaires pour filature ; des vélos tout terrain ; 500 casques, 200 casques pare-balles à visière, 2 000 matraques, 2 000 paires de menottes, 18 porte-voies, 18 herses, 500 boucliers, 90 bombes aérosols, 20 boucliers portatifs pare-balles, 20 gilets pare-balles avec plaque céramique et 20 lunettes binoculaires de vision nocturne.

¹³⁵⁷ À voir : « À cœur ouvert, Boni Yayi parle au peuple béninois : 1^{ère}, 2^{ème} et 3^{ème} parties », sur : www.youtube.com consulté le 06 août 2012 ; « Bénin : les premières violences ont-elles commencé », *24H au Bénin* du 03 août 2012, [en ligne], sur : www.24haubenin.info, consulté le 06 août 2012 ; <http://visages-du-benin.com/1er-aout-2012-pour-la-posterite-voici-lintegralite-des-declarations-du-grand-aux-trop-petits>, publié le 08 août 2012, consulté le 09 août 2012.

Il affirme : « je n'ai pas peur d'eux car, pour moi la vie et la mort sont les mêmes choses [...] je les attends ». Dans une autre intervention¹³⁵⁸ après sa réélection et dans un contexte de crise sociale (grève des douaniers, des enseignants), le ton utilisé est agressif, tendu et le contenu menaçant : « je mets en garde quiconque va prendre la rue pour faire du désordre, je dis bien quiconque, quiconque, quiconque en défie de prendre la rue pour semer du désordre [...] celui qui oppose la violence, recevra la violence il n'y a rien à faire. Trop c'est trop nous irons à la fermeté il n'y a rien à faire, je suis décidé, c'est terminé, celui qui veut semer du désordre dans ce pays là, c'est terminé. Celui qui grève sera radié purement et simplement de la fonction publique et rien ne se passera dans ce pays, rien ne se passera [...] ». Le président centre sa posture autour de la nécessité d'une « dictature du développement » sans laquelle le pays ne pourra jamais prospérer.

En dehors de ces éléments de quasi-actualité, l'enquête G. nous rapporte : « *qui craint de souffrir souffrira de ce qu'il craint. Nous craignons beaucoup pour notre sécurité avec le raidissement des rapports politiques, la crainte du banditisme, la crainte que les élections à venir [présidentielle de 2011] ne tiennent dans le temps. On a peur du recours à la force, à la guerre civile. C'est comment ça va se passer en 2011 ? 2011 devient ainsi un facteur de crise psychologique et inconsciente, une peur dont la présence réelle est dans les imaginaires.* »

Des éléments de tensions sous la gouvernance du président actuel sont identifiables dans la crise autour de la LÉPI¹³⁵⁹ juste avant l'élection présidentielle. Le défaut de cet outil dont l'opérationnalisation était un préalable à l'organisation des élections a provoqué l'ajournement de la convocation du corps électoral, prévue pour le 27 février, ensuite le 6 mars, et enfin le 13 mars 2011. Pour la première fois depuis le renouveau démocratique, l'organisation de la présidentielle a connu deux reports.

¹³⁵⁸ Voir : « Yayi Boni se fâche : verbatim 1.wmv », sur : www.youtube.com, consulté le 06 août 2012.

¹³⁵⁹ Voir à ce sujet : Fors-Élections (Front des organisations de la société civile pour des élections libres, transparentes et pacifiques), *LÉPI pour mars 2011 : issue ou impasse ? Document d'analyse et de propositions de Fors-Élections sur le processus de mise en œuvre de la LÉPI et l'organisation des élections de mars 2011 au Bénin*, Rapport de document inédit de la rencontre citoyenne à Possotomme au Bénin, les 31 juillet et 1^{er} août 2010, p. 3 et suiv ; Charlemagne Kekou, *op. cit.*, pp. 28-29.

Ce qu'avait presque prédit B., lors de l'entretien en 2010 : « *le pays ne peut tenir à temps ses échéances en ce qui concerne l'élection présidentielle à venir. Car les lois sur le budget des élections et les normes régissant les institutions de contrôle des élections ne sont pas adoptées et jusqu'à ce jour le citoyen ne connaît pas encore son centre de collecte.* ». La députée Rosine Soglo quelques semaines avant l'élection prévenait : « Vous constatez donc la détermination du pouvoir à organiser les élections avec la Lépi. Quelle Lépi. Je dis honte à Bako, parce que j'avais cru en lui. De nous dire aujourd'hui que nous pouvons aller aux élections avec la Lépi. Une Lépi qui laisse au bord de la route des milliers de personnes. Une Lépi qui annonce déjà la couleur des intentions de vote. Au 1er tour, Boni Yayi va passer avec 56 % des suffrages. »¹³⁶⁰

À la suite de cette première déclaration, cette même députée se déclare convaincue que la Cour constitutionnelle est inféodée¹³⁶¹ au pouvoir exécutif. Elle décide de participer à une « marche » sur cette Cour le 18 février 2011 en vue de rencontrer son président. « Mais à la Cour constitutionnelle, nous avons été accueillis par des policiers casqués avec des matraques. Il y en a deux qui ont écrasé ma canne. Moi, j'étais prête à me coucher devant la cour pendant une semaine et à faire comme en Tunisie [...] Je veux mourir les armes à la main [...] Le chef de l'Etat lui-même m'a dit de vive voix qu'il va mettre le pays à feu et à sang. Il a dit au président Nicéphore Soglo, “mon cher papa, vous avez fait un quinquennat formidable. Personne n'a aussi bien travaillé que vous. Mais vous avez manqué de poigne. Il aurait fallu faire comme Eyadéma” [...] Moi je veux mourir debout, digne, non pas esclave et ce n'est pas Boni Yayi qui va me mettre la corde au cou. »¹³⁶² La députée dans ses déclarations évoque également une « violation des franchises parlementaires » après l'intervention des forces de l'ordre sur la demande du président de l'Assemblée¹³⁶³.

¹³⁶⁰ Rosine Vieyra, cité dans « Pour les acquis démocratiques », *Quotidien Fraternité* du 21 février 2011, [en ligne], sur : <http://www.fraternite-info.com>, consulté le 24/02/2011.

¹³⁶¹ À la suite de la décision de la Cour visant à remplacer, contrairement aux règlements de l'Assemblée nationale, deux secrétaires parlementaires.

¹³⁶² Rosine Vieyra, *op. cit.*

¹³⁶³ Cf. Léonel Ebo, « Après l'incident qui s'est produit jeudi dernier au sein de l'hémicycle entre le député Ahouanvoébla et des forces de l'ordre », *Quotidien le Matin*, du 21 février 2011, [en ligne], sur : <http://www.quotidienlematin.com>, consulté le 21/02/2011.

La tension provoquée par la LÉPI reste vive jusqu'à la proclamation de réélection au premier tour du président Boni Yayi. Si elle n'est toujours pas retombée, la nomination au poste de Ministre des affaires étrangères du secrétaire général de la CPS/LÉPI (Commission Politique de Supervision/LÉPI), monsieur Nassirou Bako-Arifari)¹³⁶⁴ par le président réélu, l'a ravivée.

La LÉPI sera utilisée pour les différentes élections à venir et elle va être corrigée¹³⁶⁵. Certains parlent déjà d'une probable disparition de ce document, lequel doit être soumis à correction et qui se trouverait au PNUD¹³⁶⁶.

La gouvernance depuis l'indépendance du Bénin tend par moments vers la raideur. Mais, dans la plupart des cas exposés, le contexte électoral apparaît comme un accélérateur du processus de mise sous tension. Le moment du vote augmente la difficulté du jeu entre politiques, du rapport entre ceux-ci et les Béninois. Les enjeux sont l'accession au pouvoir pour les premiers et pour les deuxièmes la perpétuation de la quiétude.

Pour l'ensemble, les élections deviennent une mise à l'épreuve de l'héritage et du nouveau « contrat » auquel le pays a souscrit depuis deux décennies en adoptant la démocratie comme norme. Dans « action collective et transition politique en Afrique » Richard Banégas (*supra*) évoque déjà la présence de tensions dans la trajectoire démocratique béninoise, au-delà de l'exemplarité qu'elle a constituée au début des années 1990 pour tout le continent. Au fil des différentes alternances et au regard de la dynamique sociopolitique actualisée, les acquis démocratiques du Bénin semblent soumis à d'intenses pressions. Elles émanent à la fois des acteurs eux-mêmes, mais également d'une adaptation contextuelle des normes et des institutions aux contingences, différentes de la réalité de 1990.

¹³⁶⁴ Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 137.

¹³⁶⁵ Cf. « La LÉPI : ce qu'il faut corriger », *La Croix du Bénin*, du 3 juin 2012, [en ligne], sur : <http://www.lacroixdubenin.com>, consulté le 16/07/2012.

¹³⁶⁶ Cf. « La liste électorale se trouve au PNUD dicit l'honorable Débourou », *Quotidien Fraternité* du 5 juillet 2012, [en ligne], sur : <http://yesouikend.com/fraternite/spip.php?article5819>, consulté le 16/07/2012.

Les acteurs sociopolitiques – les élites en premier – sont donc tous d'accord par exemple que la loi fondamentale, loin d'une révision opportuniste, doit être soumise à une relecture¹³⁶⁷. Si les polémiques autour de la constitution sont souvent captées par les articles 42 et 44 sur le nombre de mandats et la limitation d'âge¹³⁶⁸, il est envisagé de plus en plus une « démarche globale de révision ».

Elle renforcerait l'équilibre entre les différents pouvoirs séparés et accroîtraient les capacités des institutions à créer un cadre de gouvernance démocratique¹³⁶⁹. L'urgence d'une telle démarche anticiperait une nécessaire réforme du système électoral¹³⁷⁰ en vue de prévenir les crises et tensions politiques caractérisant depuis bientôt deux décennies trop souvent la situation.

Gilles Badet aborde le cas des lois électorales et de la CENA (Commission électorale nationale autonome). Sa « politisation et la présence du facteur argent », son télescopage avec la Cour constitutionnelle provoquent des confusions lors de la gestion des conflits électoraux. Elle risque de conduire à une exacerbation des tensions pré et post-électorales¹³⁷¹.

C. se pose la question de savoir dans l'opérationnalisation du processus électoral « *si les délais entre le premier et le second tour des élections au Bénin ou encore au Niger, répondent-ils à la réalité des États africains qui n'ont pas encore les mêmes technologies, les mêmes structures administratives que les pays occidentaux dont-ils ont plagié les constitutions.* »

¹³⁶⁷ « Constitution de la République du Bénin : Texte final de relecture de la Constitution », *Actualité du Bénin*, [en ligne], sur : <http://www.actubenin.com/2011/?Constitution-de-la-Republique-du-benin>, consulté le 23/09/2011 ; voir aussi : ONG Droits de l'Homme, Paix et Développement/Open Society Initiative for West Africa, *Appui pour une meilleure implication de la société civile dans le processus de révision concertée de la constitution : Sondage d'opinion réalisé dans les douze départements du Bénin et ateliers de réflexion et d'échanges sur la révision de la constitution du 11 décembre 1990 (Rapport de synthèse de ce que pensent les béninois de la révision de la constitution du 11 décembre 1990*, Janvier 2008 ; Fondation Konrad Adenauer Stiftung, *Projet de révision de la constitution béninoise : Portée et limites*, Décembre 2008 ; Théodore Holo, *L'esprit de la constitution, journée de réflexion sur la constitution du 11 décembre 1990, les actes IDH*, 07 et 08 août 2006 ; Fondation Konrad Adenauer Stiftung, *Commentaire de la constitution béninoise du 11 décembre 1990 : Esprit, lettre, interprétation et pratique de la constitution par le Bénin et ses institutions*, Cotonou, Juillet 2009.

¹³⁶⁸ Cf. Constitution du 11 décembre 1990 ; Gilles Badet, *op. cit.*, p. 25.

¹³⁶⁹ Gilles Badet, *op. cit.*, pp. 5-7.

¹³⁷⁰ Fors-Lépi, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹³⁷¹ Gilles Badet, *op. cit.*, pp. 8-10.

La trajectoire sociopolitique béninoise, dont le processus de sédimentation semble se confondre avec un immobilisme, affecte la dynamique démocratique. Aujourd'hui, certains se posent de plus en plus des questions à propos de la crédibilité actuelle de la démocratie béninoise. La réforme s'impose.

Car c'est dans la pratique, en contexte électoral par exemple, qu'apparaît le processus de grippage. Certains de nos enquêtés ont parlé d'un recul des libertés, l'absence de transparence au sein des institutions de contre pouvoir, et une éventuelle menace sur la démocratie. Une re-définition de celle-ci par Raymond Goudjo devient cruciale comme « le lieu d'émergence des libertés individuelles non pas pour faire valoir l'*ego* mais pour créer le sens de l'autre, l'amitié sociale. En démocratie, il ne faut pas être simplement participant, mais représentatif, c'est-à-dire avoir la forte conscience de porter en sa personne les attentes de tout un peuple et de souscrire à l'œuvre sociale pionnière pour que par sa personne, le peuple gagne un peu plus en dignité. »¹³⁷²

Le cadre démocratique béninois abrite de plus en plus un contexte d'injustice, mélange de gouvernances et d'offres politiques défailtantes qui à terme mettent en crise le sentiment du Béninois d'appartenir à un espace commun. La crédibilité du processus dit du renouveau démocratique lui a épargné, jusqu'à présent, la violence létale mais elle semble de nos jours problématique¹³⁷³.

Selon l'individu de la rue, la démocratie ne « nourrit pas son homme » pour le moment. Ceux qui savent la mettre en œuvre semblent être à la croisée d'un chemin qui peut à tout instant conduire le pays vers une situation létale. Chaque joute électorale semble confirmer cet état des choses. Le « juridisme » ainsi que les « autoroutes de la norme » mis en œuvre par le politique à l'approche des élections, comme l'écrit Gilles Badet, ne semblent pas protéger totalement le Bénin d'une « crise de la démocratie »¹³⁷⁴. Celle-ci serait empreinte nécessairement de tension et pourquoi pas de violence, vu le caractère juvénile de l'expérience démocratique béninoise. Le Bénin actuel n'est pas complètement à l'abri de la déflagration. Le cas du Kenya (à la fin de l'année 2007), pourtant considéré

¹³⁷² Raymond Bernard Goudjo, Colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique, *op. cit.*

¹³⁷³ Voir à ce sujet Constantin Somé, *op. cit.*, p. 89.

¹³⁷⁴ Raymond Goudjo, *op. cit.*, p. 83.

comme une démocratie presque accomplie, a montré les risques encourus par le territoire béninois. Ces tristes événements ont eu lieu après une élection présidentielle qui a vu la victoire de Muwai Kibaki. Le triste bilan s'élève à 1.500 morts et 250.000 personnes déplacées¹³⁷⁵.

2.2. Élections, excitation des territoires ethno-cognitifs belligères et « l'identité de rôle » politique

Les comportements électoraux des habitants prennent place dans un paysage sociopolitique marqué par les tensions, à chaque échéance électorale majeure. Comment les Béninois organisent-ils leurs choix dans un tel contexte ?

Une fois encore, la césure entre la collectivité territoriale dans son ensemble, le pays, et le quotidien de l'électeur, le terroir, opère. Mais ce votant a-t-il vraiment la possibilité de choisir ? Conscient le plus souvent des limitations de l'offre politique, il agit au mieux selon ses intérêts et en fonction de sa faible marge de manœuvre.

2.2.1. Élections et courtage : augmentation du dosage de différenciation anémique exclusive¹³⁷⁶

En définissant l'élection comme le processus de désignation des représentants à la présidentielle, aux législatives comme aux communales, elle doit apparaître comme « la volonté » de l'électeur béninois de choisir ceux qui correspondent à ses aspirations. Elle est supposée être, dans l'idéal, une compétition non-violente qui oppose plusieurs groupes d'acteurs politiques sollicitant les faveurs des électeurs¹³⁷⁷, sur la base d'un projet dans lequel le votant se trouve au centre du mécanisme.

¹³⁷⁵ Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

¹³⁷⁶ Ce titre est à lire en lien avec celui intitulé *Entre Écarts et représentations "diverses valeurs"* (*supra*). L'évocation du contexte électoral ne vient que renforcer l'idée d'une densification des tensions liées aux différences.

¹³⁷⁷ Hounkpè Mathias, Ismaila Madior Fall, *op. cit.*, p. 198.

Achille Mbembe la pose comme moment de dramaturgie de la démocratie, rite liturgique d'évitement du meurtre primitif collectif, de la dette du sang entre gouvernants et gouvernés. Au bout, elle doit confirmer un vivre-ensemble politiquement re-consacré et re-confirmé¹³⁷⁸ Toutefois, elle se transforme, souvent en Afrique, en moment de doute, de peur, d'échappée vers la mort. L'imminence de la violence traverse les imaginaires ; si elle survient, elle disloque toute possibilité de lien¹³⁷⁹.

Dans le cas du Bénin, elle est identifiée par notre *corpus* empirique comme moment de tension. Les enquêtés insistent sur le risque de déflagration, beaucoup plus élevé qu'en dehors de tout contexte de sollicitation du votant. La dimension compétitive suggère ici qu'on ne nie pas totalement le caractère tendue de l'élection¹³⁸⁰. Au-delà de la seule tension, les affrontements et la violence qu'elle peut provoquer (cas de la Côte-d'Ivoire, du Kenya) impliquent que l'observateur et davantage encore le chercheur s'y intéressent. Cette curiosité intellectuelle ne la concerne plus seulement comme processus de désignation, mais aussi comme une activité articulant des logiques et langage de différenciation. L'élection peut être perçue comme l'intervention de « courtiers ». Chacun est un intermédiaire¹³⁸¹ entre la Patrie et la patrie. Il négocie et mobilise, en tant « qu'agent mercatique¹³⁸² », auprès de la patrie et/ou du terroir.

Ces deux instances sont objet de commerce¹³⁸³ dont il affiche souvent l'identité de groupe. Il travaille non pas sur des titres commerciaux mais avec des bulletins électoraux. C'est en courtier en votes. Il agit de la sorte au nom d'une « cause

¹³⁷⁸ Achille Mbembe, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines*, [en ligne], 173-174/2004, mis en ligne le 08 mars 2007, URL : <http://etudesafriques.revues.org/4590>, consulté le 20/03/2012, pp. 165-166.

¹³⁷⁹ Achille Mbembe, *op. cit.*, p. 166.

¹³⁸⁰ Voir à ce sujet ce que dit Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 212-213., quand il parle du vote comme articulation de la majorité et de la minorité, afin que son issue n'exclut quiconque.

¹³⁸¹ Voir aussi : Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 3 ; Alain Kisito Anani Metodjo, *op. cit.*, p. 5 et 76 et suiv. À propos de la mobilisation ethno-identitaire, « l'important est que des porte-parole de tous ordres – des intermédiaires politiques appartenant aux élites religieuses, sociales, politiques, communicatrices, mais aussi issus du peuple ou anonymement plébéiens : prophète, poètes, chanteurs... - soient capables de reformuler des catégories de pensée, des représentations courantes pour proposer des explications, des réponses aux troubles vécus par une population » (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 24.)

¹³⁸² *Mercatique* est le terme français officiel correspondant au mot anglais *marketing*, d'usage commun.

¹³⁸³ « Le citoyen [béninois est] dès lors perçu comme consommateur, à la limite, comme client » (Rafaâ Ben Achour, *op. cit.*, p. 738.)

commune », existant et ayant une conscience dans les limites de la patrie. Comme le courtier prend le risque de faire perdre de l'argent à son client, le courtier électoral béninois intègre parfois la situation létale dans ses activités.

Dans ce paragraphe, il s'agira de montrer que le processus de séparation en cours dans le discours politique classique prend une tournure ascendante au moment des élections. Le processus s'intensifie, affichant l'identité d'un politique à la fois Patriotique, mais aussi et surtout patriotique.

Au Bénin, les élections venues, le politique part en « campagne ». Aller ou entrer en campagne prend ici tout son sens car le politique va vers le village, il revient au terroir. Alain Kisito parle d'aller « labourer le terroir »¹³⁸⁴. Il va battre la campagne, une activité qui prend le sens d'un courtage au sein d'un terroir qui devient le temps de l'élection, le « territoire de la mendicité » d'un bulletin de vote qu'il sait ou dit acquis. Ceux qui y sont étant comme lui, leur générosité à son égard devient une évidence¹³⁸⁵.

Le politique en campagne n'est jamais seul, il est paré de symboles. Celui de son parti qui est important car c'est celui-là même qu'il faudra mettre dans l'urne le jour du vote. Le politique n'ignorant pas le principe du don et du contre don, il sait qu'il y a des attentes : il ne va jamais en campagne les mains vides¹³⁸⁶ (2^{ème} symbole). Pour le politique, l'affection de la patrie passe par ce qu'elle vous procure et ce que vous lui rendez ou comment vous le lui rendez. Pour la population du terroir : « celui qui a son fils sur le manguier, ne mange pas de mangue verte »¹³⁸⁷. Néanmoins, la mangue reste mûre uniquement pour le fils qui retourne sur le manguier après chaque échéance électorale. De toutes les façons, « *le Bénin n'est pas encore mûr donc on se dit qu'il vaut mieux prendre celui*

¹³⁸⁴ Alain Kisito Anani Metodjo, *op. cit.*, p. 70.

¹³⁸⁵ Toutefois, d'autres variables comme celles liées au type de lien (patrilinéaire ou matrilinéaire, surtout pour les élections locales) que le politique entretient avec le terroir (*ibid.*, p. 42.) ; à la présence de réseaux et alliances sociales dans le terroir (*ibid.*, p. 89 et suiv.) peuvent entrer en ligne de compte dans l'acquisition du vote et la légitimité du courtier à prétendre au suffrage.

¹³⁸⁶ Reckya Madougou, *op. cit.*, pp. 122-123 ; Alain Kisito Anani Metodjo, *op. cit.*, pp. 72-88.

¹³⁸⁷ Alain Kisito Anani Metodjo, *op. cit.*, p. 38.

qu'on connaît »¹³⁸⁸. Enfin le discours (3^{ème} symbole) ou le langage de différenciation est censé le faire sentir proche de ceux dont il sollicite le vote.

Le parti politique, premier symbole, est défini comme « un groupement de citoyens, formé en vue de promouvoir et de défendre des projets de société et des programmes politiques [...] de conquérir le pouvoir d'État ou de participer à la représentation du peuple [...] par des moyens démocratiques et pacifiques »¹³⁸⁹. Selon cette définition, le parti intervient comme un objet de construction d'une société politique dont le rôle influence nécessairement la société dans son ensemble. S'agissant du Bénin, cette définition des partis reste un processus en cours, loin d'une réalité des partis qui postule une histoire et une trajectoire¹³⁹⁰. S'il existe une définition à donner au parti actuellement représenté au Bénin, il convient de parler de regroupement de citoyens au sein d'une entité ayant une couleur ethnoculturelle territorialisée, dont la capacité à participer au pouvoir d'État ou d'être représentée dans l'espace politique dépend de la « culture du clocher »¹³⁹¹, du « clientélisme et du népotisme de chez soi »¹³⁹² et de l'existence d'une base, elle-même territorialisée. En dehors de celle-ci, le score du parti à une élection reste souvent dérisoire, hormis bien sûr les cas d'alliances négociées. Même si les choses semblent évoluer, « la dimension ethno-régionale n'a jamais été absente de la création et du fonctionnement des partis politiques au Bénin »¹³⁹³.

Les partis politiques, « anonymes à la responsabilité limitée » à la période électorale, évoluent dans l'ombre des partis classiques dans une logique d'une mobilisation de voix ou de report de voix de leur terroir. Ces structures fragiles marchandent ainsi pour obtenir un poste ministériel ou d'autres avantages. En

¹³⁸⁸ Focus group Hommes Parakou, *op. cit.*

¹³⁸⁹ Article 2, charte des partis politiques, *op. cit.*

¹³⁹⁰ Pour une histoire des partis politiques au Bénin et leur trajectoire depuis les indépendances voir : Christophe Kougniazondé, « Histoire des partis politiques au Bénin, des indépendances à nos », *Le Fonctionnement des partis politiques au Bénin, op. cit.*, pp. 23-52.

¹³⁹¹ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 62 ou encore culture de parochialité : « Système de perceptions, de savoirs et d'identifications politiques circonscrits à un horizon limité (la paroisse, l'espace local ou tribal) » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 783.)

¹³⁹² Pierre-Yves Le Meur, « Décentralisation par le bas et participation clientéliste au Bénin », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], 15/1998, mis en ligne le 20 décembre 2006, URL : <http://apad.revues.org/562>, consulté le 18/02/2011.

¹³⁹³ Gilles Badet, *op. cit.*, p. 129 ; voir aussi : Mathias Hounkpè, Ismaila Madior Fall et al, *op. cit.*, pp. 15-21.

éliminant ces entités éphémères, une cartographie des partis politiques se dessine. Cette géographie des partis politiques comporte plusieurs « zones électorales ».

Avant la parenthèse de 1972-1990 avec le PRPB, trois zones électorales¹³⁹⁴ correspondent aux partis de :

- Sourou Migan Apithy le Parti Républicain du Dahomey (PRD : sud-est),
- Maga Hubert, le groupement ethnique du nord devenu Mouvement Démocratique Dahoméen (MDD : nord),
- l'Union Démocratique Dahoméenne (UDD : sud-centre).

À partir de 1990, quatre aires sont dorénavant identifiables :

- le sud-est (Ouémé-Plateau-Littoral avec le Parti du Renouveau Démocratique PRD d'Adrien Houngbédji),
- le sud-centre (Littoral-Atlantique-Zou avec la Renaissance du Bénin RB des Soglos),
- le sud-ouest (Mono-Couffo avec le Parti Social Démocrate PSD d'Amoussou Bruno),
- le nord (Borgou-Alibori et Atakora-Donga)¹³⁹⁵ avec des partis hétéroclites.

En l'absence de meneur « charismatique », cette région a su imposer depuis l'indépendance plus de présidents que le Sud dans sa totalité.

Avec les élections de 2011 (présidentielle et législative), s'est produite une bipolarisation des zones électorales en FCBE et UN qui regroupe la plupart des partis du Sud. Cette évolution ne remet en cause ni la logique de fragmentation des partis en parti et/ou terroir ni un « courtage » de type classique dans chaque zone. Ces deux éléments se retrouvent mais en faveur du candidat désigné. La RB (Renaissance du Bénin) fait campagne à Abomey pour soutenir Houngbédji et le PSD à Djakotomè, toujours pour Houngbédji.

¹³⁹⁴ Voir : Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, pp. 93-98 ; Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 9 ; Christophe Kougniazondé, *op. cit.*, p. 37 ; Charlemagne Kekou, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹³⁹⁵ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 106 ; Charlemagne Kekou, *op. cit.*, pp. 60-62 ; Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

L'autre élément prégnant, deuxième symbole qui devient une variable dont dépend toute élection, est l'argent ou les biens matériels. L'élection dans les imaginaires signifie gagner de l'argent : c'est le moment où le politique « lâche et partage ». Le Béninois peut enfin manger¹³⁹⁶ même si ce n'est pas à sa faim. Dans ce sens, elle devient source de prédation¹³⁹⁷ et dans une certaine mesure de tension et de violence. Il convient de s'engraisser suffisamment pour pouvoir traverser l'hiver quinquennal (pour ce qui est de la présidentielle). Cette « saison politique » sera rude, composée de privations drastiques pour le *quidam*. Alors, il y va avec une gibecière ayant un fond si creux qu'elle se remplit difficilement. Ce phénomène laisse souvent ceux étant à un niveau très bas, dans la chaîne de la « clientèle », sans perspective. Après certaines réunions électorales, il n'est pas rare de voir des bagarres se déclencher pour des questions de maillots, de sel, de sac de riz, ou d'argent mal redistribués entre les membres de la « clientèle » du jour.

La problématique de l'argent est posée par « l'étude sur le fonctionnement des partis politiques au Bénin »¹³⁹⁸. Le politique « avare » pendant tout un mandat, entre dans un processus de générosité où sa « main reste ouverte ». Pour Richard Banégas¹³⁹⁹, l'argent dans la campagne devient une variable du lien de parochialité. Ce qui fait dire à l'électeur que celui qui donne est vraiment un « fils du terroir ». Au-delà des liens fournis par l'identité de groupe qui corroboreraient la « légitimité » du vote en faveur du « politique du terroir », sa générosité et sa capacité à débaucher la clientèle du pays ou du terroir sont sources de liens vers le plébiscite. Toutefois, le risque plébiscitaire n'est pas absolu. Il arrive que le terroir absorbe sa part sans voter pour son fils, lequel vient pourtant de l'abreuver de denrées et d'avantages divers. Ce refus des gens de la patrie prouve la capacité du terroir à comprendre les règles du jeu et surtout du calcul arithmétique¹⁴⁰⁰. En d'autres termes, les membres de la communauté savent profiter des avantages clientélistes sans pour autant systématiquement remplir leur part du contrat.

¹³⁹⁶ Jean-Pierre Olivier de-Sardan, *op. cit.*, p. 22.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *op. cit.*, pp. 106-109.

¹³⁹⁸ Moufatou Lalèyè, « Les facteurs majeurs de décision des électeurs au Bénin. Notes de réflexion », in *Le Fonctionnement des partis politiques au Bénin*, *op. cit.*, pp. 129-130 ; voir aussi : Gilles Badet, *op. cit.*, pp. 109-113.

¹³⁹⁹ Richard Banégas, *op. cit.*, p. 214 ; Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, pp. 19-21.

¹⁴⁰⁰ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 128.

Exemples

Lors de l'élection présidentielle de 1996, « des bâchées chargées de gadgets, de sac de riz et de pagnes à l'effigie de Kérékou avaient été interceptées dans le village natal de l'homme d'affaires Séfou Fagbohoun »¹⁴⁰¹. Pour le général François Kouyami « ce sont les billets de banque qui font élire les gens [... pour] les élections [présidentielles] de 2006, jamais, jamais on n'a autant distribué d'argent pour le compte d'une élection dans ce pays [...] On m'informait récemment, que pour les législatives de 2007, certains candidats avaient approché le milliard. Un milliard de francs CFA [1 500 000 €uros] de dépenses pour être député. [Lors de la présidentielle de] 2001, certaines autorités de la Commission électorale nationale autonome étaient rentrées chez elles avec des sacs de jute bourrés de billets de banque »¹⁴⁰².

Au cours des élections communales et locales d'avril et mai 2008 : « En violation de l'article 65 des règles générales¹⁴⁰³, plusieurs blouses jaunes de zémidjan [nom des conducteurs de taxi moto] ont été distribuées le 17 avril 2008 aux environs de 17 heures à Zongo1 dans la commune de Sèmè Podji par la caravane FCBE conduite par l'honorable Sofiath Schanou, en campagne pour le candidat Léopold Medewanou [...] dans la journée du 17 avril 2008, au cours d'un meeting qui a séjourné de 15 heures à 20 heures des tee-shirts FCBE ont été distribués »¹⁴⁰⁴

Toujours pour les communales et locales de 2008, dans « l'Alibori, l'épouse de l'honorable Salé, député de l'UPR (Union Pour la Relève) a donné une somme de un million (1 000 000) de francs CFA [1500 €uros] le 17 avril 2008 à deux groupements de ressortissants du sud à Malanville [...] le président de l'Assemblée nationale Mathurin Coffi Nago a donné deux cents mille francs CFA [300 €uros] aux élèves du collège de Bopa. Distribution d'une somme de dix mille francs CFA [15 €uros] par personne à la fin d'un meeting du GB à N'Gou dans le département de l'Atakora [...] Don de sept mille francs CFA [10 €uros et 50 centimes] à chaque village de Kotopounga [à l'est de Natitingou] par FCBE à son passage [...] À

¹⁴⁰¹ *Le général François Kouyami parle...*, *op. cit.*, p. 169.

¹⁴⁰² *Ibid.*, p. 182 ; Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, pp. 62-66.

¹⁴⁰³ Loi n° 2007 du 23 novembre 2007, portant règles générales des élections en République du Bénin, art. 65.

¹⁴⁰⁴ ONG-DHPD (Droits de l'Homme Paix et Développement)/Ambassade Royale du Danemark, *op. cit.*, p. 21.

Porto-Novo, le 16 avril 2008 , le PRD a donné cent cinquante mille francs CFA [230 €uros] dans le 3^{ème} arrondissement au quartier Founfoun [...] beaucoup de biens matériels tels le sel, le savon, le riz, les tee-shirts ont été distribués [...] »¹⁴⁰⁵. Si l'ensemble des données ci-dessus est édifiant, il montre également le degré de mépris dans le processus de chosification de l'électeur devenu famélique. Le politique se préoccupe de lui le temps de lui jeter le reliquat de la « manne républicaine » laquelle devrait lui revenir en termes d'IDH (Indice de Développement Humain).

F. : « *Certains de nos dirigeants ont souvent joué sur le régionalisme et l'ethnocentrisme surtout en période électorale*¹⁴⁰⁶ *profitant de l'analphabétisme de la population. Mais surtout des oppositions contenues dans l'histoire de la relation entre les différentes populations du Bénin. Le discours vient souvent se greffer sur les réalités de l'histoire même vieille. Il y a comme une tendance à manipuler la conscience des populations* ».

Le troisième symbole est difficilement matérialisable de manière simple. Sa portée dans la campagne est révélée par la capacité du politique à « mettre des mots » sur les choses. En nommant, il sépare, affirme qui il est (le fils d'ici et il se présente comme tel) et surtout qui sont les autres (adversaires politiques des terroirs autres que le sien). La démarche est presque propagandiste¹⁴⁰⁷. L'objectif étant la mobilisation, il faut susciter chez l'électeur autant d'émotion et d'affect, quitte à utiliser, parfois, l'histoire des représentations¹⁴⁰⁸ contenues dans les imaginaires comme démarche de « viol psychique »¹⁴⁰⁹. Le politique cherche ainsi à renforcer l'idée de communauté micro-représentative dont lui seul est le meneur. Les politiciens qui sont en dehors ne méritent pas que la communauté leur accorde le suffrage. Celle-ci devient la communauté des sensibilités à l'endroit de celui qui leur ressemble : il est né de père et/ou de mère d'ici¹⁴¹⁰.

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁴⁰⁶ Pour une histoire de ce « jeu » voir par exemple : Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, pp. 111-118, pour le cas d'Apithy à Porto-Novo avec son PRD.

¹⁴⁰⁷ Serge Tchakhotine, *op. cit.*, p. 254 et suiv.

¹⁴⁰⁸ Albert Tingbé-Azalou, *op. cit.*, p. 59 et suiv.

¹⁴⁰⁹ Serge Tchakhotine, *op. cit.*, p. 419.

¹⁴¹⁰ Voir : Alain Kisito Anani Metodjo, *op. cit.*, p. 34 et suiv.

L'utilisation de la langue dialectale du terroir ou du pays est de mise. Elle augmente la densité des affects communautaires et resserre les liens, facilite le rapprochement. Le politique est alors comme sur scène. Le discours peut être en français, mais on n'oublie pas d'où l'on vient et surtout où on est (lieu, contexte). Alors le message à l'endroit du terroir est souvent ponctué par des adages et proverbes du pays, du terroir, pour haranguer la foule. Elle applaudit et crie le nom du candidat.

Ailleurs, en dehors de son terroir, le politique sait que le rituel aura du mal à prendre car il n'est pas une figure du pays. L'exemple du président Soglo (un Fon d'Abomey, un méridional) pendant la présidentielle de 1996 l'illustre. Il sollicite l'intermédiation du roi nordiste de Nikki pour obtenir le vote des électeurs bariba. Il ne l'obtient pas, vu que Kérékou est aussi en lice¹⁴¹¹. Le roi bariba préfère soutenir Kérékou face au candidat du sud, Soglo. Il prend cette décision alors même que le candidat septentrional, Kérékou, est un Somba, groupe nordiste pourtant souvent méprisé par les autres groupes ethniques du Nord.

Ce phénomène est encore plus expressif quand il s'agit des élections locales. Comme le dit par exemple un des enquêtés d'Alain Kisito¹⁴¹² habitant à Malanville au nord : « un bon dirigeant doit être originaire d'ici, de la terre de Malanville. Cette terre nous appartient. *Ikuaranon* [Ici c'est chez nous, en dendi] Comment quelqu'un qui n'a pas sa famille dans la commune peut être notre maire ? Ce n'est pas possible. Il ne peut pas connaître nos souffrances. Cela va se soi. Moi, je ne peux pas aller à Abomey [centre du Bénin] et me mêler des affaires publiques. Ils vont me chasser ».

Ce qui suppose que le vote en faveur du politique – et il le sait – est un vote de reconnaissance par différenciation¹⁴¹³. Dit autrement, l'électeur dans le choix

¹⁴¹¹ Christian Agossou, cité par Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 3 ; voir aussi : (les déterminants du vote) Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 55 et suiv.

¹⁴¹² Alain Kisito Anani Metodjo, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴¹³ Voir aussi : Hélène-Laure Menthong, « Vote et communautarisme au Cameroun : 'un vote de cœur, de sang et de raison' », *Politique africaine*, n° 69 mars 1998, [en ligne], sur : www.politique-africaine.com/numeros/069_SOM.HTM, consulté le 28/04/2009, pp. 40-52.

procède par élimination des candidats qui « ne sont pas comme lui ou de chez lui ». Dès lors, dans le discours du candidat issu du terroir, l'accent est mis sur ceux qui ne sont pas « comme nous » ou « d'ici ».

Il est important pour l'orateur que l'électeur sache l'identifier ou identifier son parti. L'électeur est conscient des terroirs pour lesquels il ne doit pas voter. Malgré tout, il est nécessaire que le prêche soit ethnicisé et territorialisé. Comme l'analyse déjà Maurice-A Glèlè, quelques années après l'indépendance, l'intelligence des hommes politiques dahoméens a été d'avoir saisi la signification et l'importance du fait sociologique que constitue l'attachement des populations au terroir. Chaque leader avec son fief est ainsi devenu « chef de canton » et « l'état-major de son parti, un Conseil de notables »¹⁴¹⁴.

Pour l'imaginaire collectif, la classe politique se renouvelle autour des régions ethno-politiques et le recours au langage ethnicisé et territorialisé dans l'histoire politique du Bénin est de notoriété publique¹⁴¹⁵. Ce langage a pour objectif la convocation des oppositions territorialisées comme outil électoral en faveur ou non d'un fief. Durant cette étape du processus, se joue souvent le drame de ce qu'Achille Mbembe appelle « la dette du sang et le meurtre primitif collectif ». Ce moment pourrait être également appelé violence électorale « non domestiquée ». Il apparaît donc dans la manœuvre par le politique des terroirs opposables, ou encore des survivances historiques, une vision belligène voire létale de l'élection.

Ce langage est un élément discriminant ou de catégorisation¹⁴¹⁶, qui porte en lui généralement un code d'agressivité¹⁴¹⁷. F : « *la main qui tue par différence même*

¹⁴¹⁴ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 104-105.

¹⁴¹⁵ Fors-Lépi, *op. cit.*, p. 8. Les résultats de la dernière élection présidentielle prouvent une fois encore cette réalité (cf. Albert Tingbé-Azalou, *op. cit.*, p. 63 : les meilleurs scores réalisés par les deux candidats en tête Houngbédji et Yayi, reflètent leur appartenance ethno-régionale).

¹⁴¹⁶ Celle-ci, « bien que toujours discriminante, a souvent suscité des réappropriations [poussant les éléments de différenciation politiquement activée] à la variabilité, à l'intermittence, sans nier les effets réels et [létaux de la catégorisation] » (Denis-Constant Martin et le groupe IPI, *op. cit.*, p. 121.) Dès lors, le caractère mouvant, changeant du processus d'activation de la différence, mais celui également de sa réception par ceux à qui il est adressé, doit conduire à nommer autrement ce qu'on a toujours appelé : « guerre d'identités, guerre d'ethnies ». Sans perdre le « label » identitaire et ethnique, et du fait de son aspect « conjoncturel, variable, intermittent », le phénomène belliqueux doit être remplacé dans sa « configuration » (*ibid.*, p. 122.) d'objet en « équilibre instable » fortement motivé par l'action des individus. Ainsi, on pourra aussi penser probablement l'ethnicité ou l'identitaire « loin des présupposés culturaliste et

si elle n'est pas innocente, trouve souvent à travers le discours la voie vers le bouc émissaire. Surtout si le bouc émissaire est présent dans le discours comme la cause de sa souffrance morale et l'injustice dont elle fait l'objet. »

Dans le cas du Bénin, en l'absence d'une déflagration létale qui conduirait au sacrifice ultime, l'élection coïncide avec le processus d'activation des différences comme objets anomiques disjonctifs, favorables à la rhétorique catégorielle et d'éveil de la « conscience ethnique. » Cette réalité dangereuse va conduire certains acteurs de la société civile qui œuvrent pour la paix à lancer quelques mois avant les élections de 2011, « l'appel des cent pour la lutte contre le régionalisme, l'ethnocentrisme, et les divisions »¹⁴¹⁸. En tant que conscience de groupe, la « conscience ethnique » comporte une tonalité forte et active quand le politique la présente sous l'angle d'une menace d'absence de représentation qui pèserait sur elle. Elle est alors à promouvoir. Exister passerait ainsi par la nécessité d'une veille de la « conscience ethnique ». Le vote du « pays » en faveur du politique n'en serait alors qu'une expression¹⁴¹⁹ de ce que lui peut jouer avec efficacité le rôle d'intermédiaire, le courtier, pouvant valoriser, défendre et protéger la figure du « pays »¹⁴²⁰. Le groupe lui fait confiance, contrairement à quelqu'un venu d'ailleurs¹⁴²¹.

C'est dans ce sens que S.E perçoit les associations de développement et certaines ONG, comme « *des comités [ou réseaux, ou des grands électeurs distributeurs de lanternes, de lampes-tempête, de tricots et autres gadgets¹⁴²²] politiques locaux décentralisés mobilisateurs de suffrages [de la clientèle locale]* », des courtiers politiques en d'autres mots. Au nom du développement et de la visibilité du terroir, ils deviennent des sortes d'« échelles d'ascension », par effet de mobilisation du

développementaliste comme [mode de production d'action politique ou sociale collective non instrumentalisée], proposant une nouvelle médiation entre les Je et les Nous, [qui ne soit pas létale] » (*Ibid.*, pp. 129-130.)

¹⁴¹⁷ Bien entendu, la réalité des relents identitaires de différenciation corrobore les « thèses politiques » du complot des catégories adverses.

¹⁴¹⁸ Chimelle Gandonou, « Lutte contre le régionalisme et l'ethnocentrisme au Bénin. L'Alcraer invite pour un Bénin de paix et de prospérité », Quotidien *Le Matin* du 29 juillet 2010, [en ligne], sur : <http://www.quotidienlematin.com>, consulté le 20/07/2012. Cet appel à signature est une forme de « croisade » contre le régionalisme et l'ethnocentrisme présents dans les comportements et les discours des acteurs politiques surtout mais aussi sociaux.

¹⁴¹⁹ Martine Guichard, « L'ethnisation de la société peule du Borgou (Bénin) », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 30, n° 117, 1990, [en ligne] sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 01/05/2009, p. 17.

¹⁴²⁰ Martine Guichard., *op. cit.*, p. 18.

¹⁴²¹ Alain Kisito, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴²² Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 113.

suffrage, pour le courtier politique lequel n'apparaît souvent au terroir que les élections venues. Cela aboutit souvent à un dédoublement de l'intermédiation, complexifiant¹⁴²³ l'idée d'une lecture exhaustive des logiques traversant le rapport entre la Patrie et les patries.

Ces patries ont souvent en face deux courtiers. Le premier est localement installé et évolue en toute discrétion. Il affiche le discours développementaliste¹⁴²⁴. Le second est particulièrement visible à l'approche des élections ; c'est la figure de la ville et des instances politico-administratives à Cotonou et à Porto-Novo.

Le discours politique comme marqueur des terroirs et mobilisation des affects proto-nationaux différentiels est primordial en période électorale mais peut intervenir après une élection ou après la formation du gouvernement. C'est une logique du remerciement du terroir, un *feedback* après la consécration. « *Quand on nomme un ministre le lendemain de sa nomination il va dans son village pour remercier¹⁴²⁵ le chef de l'État et les populations de sa localité... il est où le rapport ? Dès lors, pour les populations leur salut ne viendrait que de la nomination de leurs fils dans le gouvernement¹⁴²⁶... elles vont faire pression par des menaces de dissidence [voter pour un candidat autre] aux prochaines élections si le gouvernement ne fait pas la promotion de leur localité.* » : D.

Le canal de communication avec le terroir se matérialise dans les manifestations et réunions électorales (*meeting*) dans la région d'origine¹⁴²⁷, lieu favorable à la distinction. Il est le fait de l'opposition comme de la mouvance au pouvoir. Chacun sait que la légitimité passe par le rituel du discours politiquement correct : personne ne veut porter le drapeau de l'ethno-régionaliste, mais par l'allégeance au terroir, tout le monde joue ce jeu communautaire et tribal.

¹⁴²³ Jean-Pierre Olivier de-Sardan, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴²⁴ Voir : Jean-Pierre Olivier de-Sardan, Thomas Bierschenk, « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin de l'APAD*, [en ligne], 5/1993, mis en ligne le 04 juin 2008, URL : <http://apad.revues.org/3233>, consulté le 15/02/2011, p. 2 et suiv ; Thomas Bierschenk, « Historiciser et localiser les approches : Anthropologie et développement » *Bulletin de l'APAD*, [en ligne], 31-32/2009, mis en ligne le 26 juillet 2010, URL : <http://apad.revues.org/4065>, consulté le 15/02/2011.

¹⁴²⁵ Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 127.

¹⁴²⁶ Albert Tingbé-Azalou, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴²⁷ Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

Exemples de quelques discours

Dans le cadre des élections locales de 2002-2003 à Parakou : « Ousmane Batoko ancien ministre de la fonction publique de Kérékou, fils d'un ancien maire des années 1950, fonctionnaire et politicien lorsqu'il sentit que la victoire risquait de lui échapper, il se mit à évoquer dans ses discours publics un prétendu « complot contre le Nord ». Quelques tracts anonymes dénigrant la personnalité des candidats commencèrent à circuler contre les partis se disputant le soutien de l'électorat de la RB [parti de la Renaissance Béninoise] »¹⁴²⁸.

Dans la manœuvre des liens proto-identitaires comme outil de dissociation électorale, « Monsieur Sévérin Adjovi, Maire de la ville de Ouidah compare Madame Chantal Yayi actuelle première Dame à Madame Adélaïde Houngbédji, épouse du Maître Adrien Houngbédji candidat de l'UN à la dernière élection présidentielle [celle de 2011] pour convier sa population à le suivre dans son choix »¹⁴²⁹.

Dans le discours d'un ministre du gouvernement « à la faveur de la rentrée politique du rassemblement pour la démocratie et le panafricanisme (RDP) à Glazoué, le ministre Nicaise Fagnon, dans une adresse à l'assistance, a prononcé des mots qui ont donné vie à des maux. En [disant] avoir contribué au développement de la commune de Glazoué dont il a reconnu finalement ne pas être natif, il a déclaré avoir fait nommer trois Mahi et un Idaacha. En disant qu'il a promu quatre cadres de Glazoué dont 3 Mahi et 1 Idaacha, il révolte cette dernière communauté qui a toujours exigé un certain équilibre dans la répartition des postes de responsabilité. Surtout que sa déclaration, [a été] faite sciemment en idatcha ».¹⁴³⁰

C. : « *Il n'est pas rare d'entendre "nous à Dogbo [Commune du département du Couffo] on a voté à 75% pour tel candidat et on n'a pas de route, pas de*

¹⁴²⁸ Thomas Bierschenk, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴²⁹ Albert Tingbé-Azalou, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴³⁰ Cf. le quotidien *La Nouvelle Génération* du mardi 7 septembre 2010, publié dans la rubrique manchette du 12 octobre 2008.

subvention, on n'a pas nos fils dans le gouvernement, pourquoi c'est seulement telle commune qui représente notre département''. » « Le ministre Holo dira aux populations de Djougou au nom du président Soglo, en 1992, que si Eustache Saré (qui est de Djougou) a été nommé ministre, c'est pour urbaniser leur ville et bitumer la route Djougou-Parakou »¹⁴³¹. Le soutien de Djougou à Soglo, en 1991, suivait une logique de rente. Cela se comprend, Soglo n'est pas de Djougou.

Toutefois, le vote du terroir en faveur d'un candidat du terroir n'échappe pas pour autant à cette logique. En accordant son vote à son « fils », le terroir est dans une démarche de solidarité affective envers le « fils ». Il n'en demeure pas moins qu'il lui affecte une « identité de rôle » pour qu'il le représente au niveau national et surtout pour que le terroir s'en ressente, améliorant ses infrastructures ou le niveau de vie de certains de ses habitants. Le vote ethno-régional n'est donc pas totalement dénué de sens patriotique puisque le votant attend que le « fils » travaille, au moins à relever le niveau de l'IDH (Indice de Développement Humain) de son terroir. S'il existe une « capitalisation » du vote ethno-régional, il n'est pas identifiable seulement dans la reconnaissance du « sang » ou des prébendes faites de riz, de tricots, immédiatement perçues, mais d'un relèvement du niveau de vie à long terme.

2.2.2. « Fils du terroir », donc « je suis » : « identité de rôle » politique par « syllogisme » exclusif à tendance agressive

La logique du fils du terroir prime sur tout autre logique dans l'expression du vote béninois. C'est un rituel de la solidarité du terroir en faveur de son « fils »¹⁴³². « La logique du terroir apparaît comme un ensemble de stratégies de conquête et de conservation des positions de pouvoir au niveau national mais qui fait du terroir d'origine une carte maîtresse, une rampe de lancement [vers une place de choix] sur l'échiquier national »¹⁴³³. De la conscience ethno-régionale du groupe et/ou de

¹⁴³¹ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴³² *Ibid.*, p. 18.

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 8.

la région, il émane de l'électeur, c'est lui qui décide, une « identité de rôle » déductive conférée au politique. Le votant choisit nécessairement en dehors de toute autre hypothèse, celui qui est de chez lui. Ensuite, le candidat s'approprie avec une expression évidente la formule : « je suis ici chez moi et j'y reste. Nul ne peut s'y établir, du moins politiquement, s'il n'est d'ici ». Autrement dit, il doit avoir reçu l'onction ethnoculturelle et sociale, consécration de son appartenance par fait de naissance et des liens proto-démocratiques. Il apparaît par exemple pour Ahomadégbé comme un crime, une trahison qu'un Aboméen milite dans un autre parti que son UDD¹⁴³⁴ ou vote pour un non-Aboméen.

Le professeur Amoussou-Yeye écrit : « Bien que d'ethnie *aïzo* et appartenant à la Renaissance du Bénin, le parti dominant dans ma région, je n'aurai aucune chance de me faire élire dans la sous-préfecture de Zê, peuplée d'Aïzos comme moi, alors que j'ai toutes les chances de l'être dans la sous-préfecture de Toffo, mon terroir devenu mon fief électoral et dont je suis l'un des notables politiques.»¹⁴³⁵

L'ethnie goundjèdjè et la région de Porto-Novo étaient le grenier électoral de M. Apithy devenu le porte drapeau des Aïnonvi¹⁴³⁶ à travers le PRD. Apithy c'est avant tout le « fils » des porto-noviens¹⁴³⁷. Fort de cette « identité de rôle », il s'oppose à la candidature d'autres Dahoméens, considérés comme des étrangers au terroir dont ils voulaient obtenir le suffrage¹⁴³⁸. Ahomadégbé, l'étranger venu d'Abomey exercer comme médecin, dans la région de Porto-Novo, en fera les frais. Comment un non-Goun peut-il prétendre à un mandat électif chez les Aïnonvi ? Un étranger loin de ses terres peut-il s'établir comme élu politique face à des « autochtones » qui aspirent à être élu ? « Le parler populaire dira qu'on peut avoir une grande haine pour son frère de tribu ou de région, mais qu'on ne doit pas l'abandonner à la merci de l'étranger. Le défendre contre l'ennemi commun avant de régler son contentieux familial, interne, se présente comme l'idéal »¹⁴³⁹. Ahomadégbé sera prié d'aller se présenter dans sa ville natale,

¹⁴³⁴ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴³⁵ Denis Amoussou-Yeye, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴³⁶ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 111.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴³⁹ Raymond Bernard Goudjo, *op. cit.*, p. 142.

Abomey¹⁴⁴⁰. Il fera ainsi d'Abomey son fief électoral, le lieu où l'UDD, son propre parti, a droit de cité¹⁴⁴¹.

Maga fera également de même, pour défendre les intérêts de l'entité géographique Nord-Dahomey¹⁴⁴², en s'appropriant « l'identité de rôle » du septentrion à partir de 1952. Plus tard, il camouflera pourtant la dimension ethnique du parti. Maga sera remplacé par Kérékou de 1972 à 1991 puis entre 1996 et 2006, depuis 2006 par Yayi. Maga n'hésite pas à utiliser les hommes de main, les *Dompago* d'un certain M. Darboux commerçant à Djougou pour soumettre certains électeurs du Nord-Ouest considérés comme des éléments récalcitrants¹⁴⁴³.

« L'identité de rôle » suppose une gestion sans partage du terroir, le fief, et son contrôle ; la violence devient un outil d'intimidation. Certains leaders notables dans leur fief font aujourd'hui encore appel à ces « hommes de main » constitués en « groupe ». Ils sont payés pour défendre et protéger le fief électoral contre les intrusions d'autres candidats ou partis. Ceux que Bako appelle « les audacieux musclés » (*supra*) ont pour mission d'empêcher des meetings de candidats étrangers au terroir, de molester leurs partisans, de déchirer des affiches ou d'empêcher leur pose. Le porteur de « l'identité de rôle » marque son territoire de prédilection, qui reste sa chose, sa chasse gardée. En prenant exemple sur les dernières élections communales H. nous dira que du fait des intimidations et de la rhétorique de la violence « *des maires élus dans certaines régions ont eu du mal à prendre fonction parce que n'étant pas fils né du terroir* ».

Les meneurs, sans se l'avouer, se prennent ainsi pour les représentants d'une dynastie, d'un terroir¹⁴⁴⁴. Ils s'imposent généralement souvent comme tels *via* le principe de primauté : premières élites politiques, premiers intellectuels, premiers avoir réussi la mobilité socio-économique et le capital de reconnaissance qui va avec. Ils ont occupé très tôt l'imaginaire local en matière politique. Même en

¹⁴⁴⁰ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 122.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp. 216-217.

vieillissant, ils sortent difficilement des imaginaires. Lors de nos échanges, alors même que Soglo ne figurait plus dans la compétition électorale présidentielle en 2006, frappé par le critère constitutionnel lié à l'âge, certains de nos enquêtés nous ont dit « *qu'ils ont voté Soglo* », en parlant du vote pour la RB (parti de la Renaissance du Bénin).

Pour devenir leader et occuper le même espace et/ou terroir que son prédécesseur, il faut avoir « mangé sa langue ». Autrement dit, cette expression renvoie à la consommation symbolique du silence du prédécesseur ou purement sa mort, sa disparition physique. La relève (de l'espace/terroir) devient par conséquent source de tensions. Amoussou Bruno démissionne le 22 janvier 2012 de la présidence de sa mouvance, le Parti Social Démocrate. La lutte pour lui succéder devient exemplaire d'une révérence qui entraîne des conséquences sur l'intégrité du terroir fief électoral.

Les prétendants (l'honorable Emmanuel Golou, l'ancien ministre Théophile Montcho) au dauphinat, deviennent des « adversaires potentiels ». « L'identité de rôle » politique a personnifiée à qui va le vote. En l'absence du titulaire démissionnaire, se pose la problématique d'une fragmentation de la légitimité. La reconnaissance va souvent à plusieurs supposés dauphins du leader ayant tiré sa révérence.

À la fin du régime de parti unique et dans un contexte d'émergence du nouveau démocratique, la « logique du fils du terroir » adopte une légitimité au cœur de la CN comme modalités d'un ancrage local, puis vecteur d'ascension au sein de l'espace politique national des futurs leaders et élites politiques¹⁴⁴⁵. H : « *La CN et le nouveau démocratique ont créé un contexte qui a permis au leader politique de mobiliser l'électorat en se basant sur les variables identitaire, ethnique, régionaliste. Ce qui m'amène à dire, je ne sais pas si la RB a besoin de corrompre quelqu'un à Abomey, je ne sais pas si Yayi a besoin de corrompre quelqu'un à Tchaourou pour qu'on vote pour lui, non. Car c'est leur fils, même s'il est mauvais ou gouverne mal.* »

S.E : « *Dans un contexte dit démocratique, quand on dit la Renaissance du Bénin (RB) il est difficile aujourd'hui de ne pas penser à Abomey. Quand on dit le Parti du Renouveau Démocratique il est difficile de perdre de vue Porto-Novo et ses environs et quand on parle du Parti Social Démocrate il est difficile de ne pas voir du côté du Mono/Couffo.* » Ayant été choisi pour porter les doléances de leur terroir respectif, lors des assises, ils se trouvent confirmés dans leur « identité de rôle » de représentants. Ils se l'approprient et opèrent comme intermédiaire entre le terroir et le niveau national. Ils deviennent ainsi une « figure politique du milieu » dont le rôle s'appuie sur un « mandat » accordé par le terroir au départ à une association de développement ; devenue parti politique, elle « personnifie l'identité de rôle »¹⁴⁴⁶. Les illustrations de ce phénomène sont innombrables : Adamou N'Diaye (Borgou), Bertin Borna (Atakora), Amoussou Bruno (Couffo/Mono), Moucharafou Gbadamassi/Adrien Houngbédji (Ouémé), Nicéphore Soglo (Zou)¹⁴⁴⁷.

Le fils du terroir, fort de son « identité de rôle », est apparu dans la logique du « chacun doit développer son 'chez soi' » : « *ce n'est pas l'homme du nord qui viendra me faire mon Athiémé* » : I. (*supra*) Le porteur de « l'identité de rôle » fait ainsi figure de médiateur d'une enclave à développer par principe. Le lien de légitimation y oscille entre origine et l'espoir de tout un terroir.

Ce fils du terroir ne redoute pas le reniement. Il est sûr de faire un bon score aux élections, quel que soit son profil d'homme politique et ses compétences de gestionnaire.

Dans la formation et la conservation des « terroirs » électoraux du « fils », l'histoire béninoise retient l'exemple de deux entités identitaires dont les trajectoires marquent encore la configuration sociopolitique du pays. Elles sont atypiques. Si l'hypothèse ethno-régionale comme « déterminisme » se vérifiait totalement, ces deux entités identitaires sudistes houégbadja et aïnon devraient être reconnues comme celles qui auraient passé le plus de temps à la tête du pays. Or,

¹⁴⁴⁵ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, pp. 14-16.

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*

ce record est toujours détenu par les porteurs de « l'identité de rôle » du septentrion. Comment expliquer cette faille du déterminisme ethno-régional ?

Ces deux entités se situent toutes les deux dans la partie méridionale du pays et ont eu à l'origine la même histoire et partagent en termes de congruence, plus d'éléments ethnolinguistiques et culturelles, qu'avec les autres entités du pays en l'occurrence celles du Nord. La logique ethno-régionale postule qu'un Fon vote pour un Goun et *vice-versa*, surtout quand l'un et l'autre ont pour adversaire politique le porteur d'une « identité de rôle » issu du Nord.

Ces deux entités identitaires sont celles des Houégbadjavi et des Aïnonvi. La trajectoire politique de leurs différents porteurs est souvent allée à l'encontre de cette logique. Elles s'excluent souvent réciproquement lors des élections au profit du porteur du Nord, laissant apparaître leurs clivages.

Les identités houégbadja et aïnon sont fortement influencées par l'histoire. Leur caractère politique se révèle déjà avant la colonisation, mais aussi, pendant la présence française au Bénin autour de Gbéhanzin et de Toffa. Le premier accuse le second de l'avoir trahi en collaborant avec le colon français.

Pour mémoire¹⁴⁴⁸ les fondateurs du royaume de Danxômè, sont venus de Tado. À la suite de l'immigration, selon la tradition orale, Aligbonon, la fille du roi de Tado, fécondée par un léopard donne naissance à Agassou, fondateur de toute la dynastie qui va peupler plus tard le Sud-Bénin. L'un de ses descendants tue le prince d'Adja-Tado qui doit devenir roi, et s'enfuit vers Allada. Il fonde au XVIème siècle le royaume d'Allada. Mais très vite, des problèmes de succession vont surgir entre Mèdji, Do-Aklin et Zozéribé héritiers au trône. Le premier va garder le royaume d'Allada, le deuxième ira en direction d'Agbomè (Abomey) et le troisième vers Hogbonou (Porto-Novo). Houégbadja (littéralement « le poisson est libéré de la nasse ») est le petit-fils de Do-Aklin. Il fait d'Abomey la capitale du Danxômè. C'est sous son règne, que le royaume va connaître son expansion,

surtout territoriale. Les Aïnonvi (mot à mot « fils de chef de terre ») sont les descendants du fondateur de Hogbonou.

De 1947 à 1972, Ahomadégbé et Apithy seront les porteurs de ces deux identités. Ils reproduisent les clivages qui ont vu Gbèhanzin et Toffa s'opposer durant leur règne. Si le cadre et le contexte ne sont plus les mêmes, les représentations générées par les constructions entre *Houégbadjavi* et *Aïnonvi* sont restées intactes, de même que le mépris que les différents porteurs nourrissaient les uns envers les autres. Sur l'initiative d'Ahomadégbé et « dans sa volonté d'abaisser Apithy, Porto-Novo sera déchue de son rang de capitale nationale au profit de Cotonou. Il y a aussi l'humiliation publique, consternante, d'Apithy destitué alors qu'il était en voyage à l'étranger et obligé *manu militari*, au retour, de descendre de son véhicule de fonction, pour rentrer à pied chez lui »¹⁴⁴⁹.

Les deux dirigeants prolongent les querelles dynastiques des anciens royaumes, mais également les démêlés qui traversaient leur rapport. Les rois des temps modernes ignorent souvent l'histoire mais ont connaissance de l'effet qu'elle produit sur les consciences au moment du choix électoral et son caractère actuel dans la confirmation du rôle conféré en tant que leader.

Dès 1990, Soglo et Houngbédji se substituent, en tant que nouveaux porteurs de « l'identité de rôle », à Ahomadégbé et Apithy. Ils illustrent la logique des oppositions entre « fils de la même origine », qui verra le soutien de Houngbédji à Kérékou contre Soglo au second tour de la présidentielle de 1996.

Conclusion

En posant la modernité politique comme cadre d'analyse, les périodes de 1947 à 1972 et de 1990 à nos jours ont introduit dans le contexte béninois plus de risques de déflagration que le cycle allant de 1972 à 1990. Ce dernier a pourtant engendré des contraintes extrêmes à la libre expression.

¹⁴⁴⁸ Voir Jean-Pliya, *op. cit.*, p. 50 et suiv.

¹⁴⁴⁹ Émile Ologoudou, colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique, *op. cit.*

Le pluralisme partisan, une des variables de la modernité politique, déboucherait-il sur la fragmentation d'une société en construction ? Il convient de répondre oui et non. Il est vrai que les périodes où il a droit de citer apportent la preuve d'une augmentation des tensions. Toutefois, la société était déjà atomisée de par sa configuration socioculturelle ; le fait politique ne vient que s'y greffer.

Au surplus, l'expérience du parti unique n'avait pas effacé la fragmentation¹⁴⁵⁰. Elle a été souvent refoulée du fait de la violence exercée par les promoteurs du modèle d'unicité partisane. Ce sont moins les modèles que ce qu'en font les hommes qui conduit les différentes composantes à projeter la société dans un drame belliqueux.

Le modèle partisan et l'élection sont seulement des révélateurs sociologiques de ce que l'action des acteurs est tournée ou non vers la recherche de la paix. Le multipartisme des périodes 1947-1972 et 1990 à aujourd'hui, nous montre ses limites et sa capacité à exacerber les différences. Le parti unique, ayant pratiqué le « *forcing* unitaire », de la période révolutionnaire (1972-1990) a refoulé les différents sous-ensembles de la société. Il a surtout révélé la nécessité pour le Béninois d'exprimer sa dimension d'être et d'appartenir à la fois à la nation en construction et au sous-ensemble fragmentaire qui est une part de lui. Le fragment auquel il appartient ne s'impose pas à lui comme une hégémonie dans sa prise de décision à travers le vote.

Au-delà de la solidarité primaire, l'individu négocie sa place dans le jeu des élections et objecte parfois à « son fils du terroir » toute velléité de légitimité absolue de fait. Maurice-A Glèlè rapporte le cas d'Ahomadégbé, qui « à Abomey même, sa ville natale, ne réussit pas à faire l'unanimité autour de lui, parmi les siens, les Houégbadjavi »¹⁴⁵¹. Tout comme Apithy est un élu dont la représentativité sera contestée par les Porto-Noviens du fait de ses origines sociales¹⁴⁵². Un certain M. Alexandre Adande refuse de soutenir Apithy, pourtant un Porto-Novien comme lui¹⁴⁵³.

¹⁴⁵⁰ Nassirou Bako-Arifari, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴⁵¹ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁵³ *Ibid.*, p. 111.

Parfois, le terroir redéfinit les critères d'identification du « fils » au point où celui qui se croit en « terroir conquis » se retrouve rejeté. De manière moins abrupte, il arrive qu'il fédère moins qu'auparavant ou qu'espéré la majorité du terroir autour de sa personne. C'est ce qui sauve probablement le Bénin, pour l'instant, du suicide collectif. La cause probable de cette quiétude est que la « logique du terroir » existe, mais est souvent renégociée. Le fait que le politique le transforme en une « arme » électorale ou d'ascension vers le sommet, n'explique pas pour autant que le Béninois de la rue soit prêt au sacrifice ultime au nom d'une solidarité plus ancienne fatale. Ce geste engendrerait le « meurtre » des autres fragments différentiels de la société. Le vote du terroir exalte la communauté de base d'appartenance, sans pour autant lui accorder un « permis de tuer ». Les terroirs entrent en « compétition » à travers le vote conféré au porteur de « l'identité de rôle ». Ce dirigeant est sublimé, déifié dans sa patrie, sans pouvoir d'extinction sur des terroirs autres. Le Bénin s'éclipse ainsi le temps des élections sans pour autant disparaître.

La modernité politique rend possible la lecture du type de gouvernance et l'offre politique proposés par les différents meneurs/porteurs à la tête du Bénin depuis l'indépendance. Ces deux phénomènes sont d'abord composés de tension sociopolitique et de crise pour le sentiment que doit avoir tout Béninois d'appartenir à un ensemble qui l'intègre.

Mais « la politique du ventre » traversant les mandats et la période électorale, où elle a tendance à chosifier le béninois, intervient également. De l'offre et de la gouvernance politique, il ressort que le terroir et la région prennent souvent ou presque davantage la figure de la famille voire partagent une promiscuité avec le porteur au pouvoir ou détenant un poste de responsabilité.

La présidence de Soglo (l'observateur peut parler d'une présidence des Soglo) comporte bien des noms comme Soglo et Vieyra et une résonance et une consonance du pouvoir rimant avec ami, parents proches et alliés. En revanche, l'épanouissement et l'IDH (Indice de développement Humain) de la population d'Abomey (commune d'origine du président Soglo) étaient en berne.

Il serait intéressant également de voir si l'IDH de la population de Tchaourou a évolué après six années de présidence de Boni Yayi. La « logique du terroir » alimente les ressentis des îlots d'appartenance. Elle existe et conduit à une régionalisation de la lecture qu'on peut avoir de la configuration sociopolitique béninoise. Cependant, l'idée d'une « communauté de pauvreté » est quant à elle extensible à toutes les régions, ethnies et groupes présents sur le territoire¹⁴⁵⁴.

La logique ethno-régionale serait en fait juste la promotion du porteur et de quelques élites de sa région, lesquelles sont souvent les « grands électeurs » au moment des élections. Cette logique ethno-régionale conduit moins à un développement structurel de la région du leader. Si c'était le cas, la plupart de ceux promus par cette logique auraient laissé en héritage dans leurs régions des hôpitaux, des écoles, des routes. Pour le moment des femmes enceintes continuent de mourir en couche, faute d'hôpitaux et de plateaux techniques sanitaires adéquats, pour cause d'anémie. Quelque 100 francs CFA (15 centimes d'euros) de fer/foldine¹⁴⁵⁵ en comprimé aurait pu les sauver.

Les populations des régions sont mises à contribution pour l'élection du fils du terroir, mais seules les élites bénéficient de véritables retombées. La misère reste le reliquat de la participation des populations. « La rampe de lancement » est conçue comme vecteur de promotion sociale et procure maison neuve, voiture de luxe pour quelques élites¹⁴⁵⁶.

Dans les faits, si chaque dirigeant gouvernant l'État faisait la promotion de sa région, une bonne partie du pays serait déjà développée. Pour le moment, toutes les régions sont logées à la même enseigne, avec des particularités se situant uniquement dans la promotion individuelle d'élites venant de la région du « fils » au pouvoir. Les réalisations dans le terroir se font attendre. L'élite, dont les membres du groupe font la promotion en nommant ce « fils » à un poste de responsabilité, s'empresse d'aller construire ses villas dans les grandes

¹⁴⁵⁴ Voir aussi Charlemagne Kekou Akan, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴⁵⁵ Fer + acide folique (de la vitamine B).

¹⁴⁵⁶ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 334-335.

agglomérations du pays au détriment de son terroir d'origine¹⁴⁵⁷. La logique ethno-régionale ne serait en soi que l'accession de quelques individus qui, parce qu'ils sont les élites de leur terroir, ont un intérêt symbolique à maintenir le terroir dans l'indigence.

L'autre gain symbolique se trouve aussi dans ce qu'ils seront seuls à être adoubés, seuls référents des hommes politiques au sein du terroir. Toute élite émergente dans la même zone communautaire à intérêt à rentrer dans les rangs ou à entrer en dissidence. Sont mieux mesurables alors les oppositions entre Houngbédji, Tévoedjrè, Fagbohoun, figures du terroir Ouémé/Plateau. La mobilité sociale est seule assignée à l'élite qui ne représente qu'elle-même dans une certaine mesure.

La majorité restée au terroir reste souvent invisible. Or si le terroir se rallie à la cause de son leader, c'est aussi souvent dans une logique d'émergence de celui-ci dans le processus de prise de décision. Les habitants du terroir en tirent (enfin ?) un avantage : leur zone bénéficie de retombées matérielles¹⁴⁵⁸.

L'ethnicisation ou la régionalisation des rapports sociopolitiques permet à une « classe politique dominante de voiler les véritables enjeux (appropriation des biens et des structures de l'Etat par quelques familles par exemple) au profit d'une *pseudo* rivalité – solidarité qui n'est souvent qu'une mise en scène purement idéologique »¹⁴⁵⁹.

Enfin un danger existe et est directement lié à « l'identité de rôle » déductive. Il se trouve dans l'appropriation de celle-ci et dans la source de la légitimité qui va avec. Cela suggère un caractère agressif du pouvoir détenu par le porteur, au-delà de son terroir, dans un contexte national. En effet, pour lui, le choix de sa personne véhicule aussi un mandat transcendant.

¹⁴⁵⁷ *Identités ethniques et intégration nationales, op. cit.*, pp. 134-136.

¹⁴⁵⁸ Albert Tingbé Azalou, Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

¹⁴⁵⁹ Colloque scientifique international, rapport pré-colloque, *op. cit.*

Dans la présidence actuelle, pour S.E, le leader obnubilé par la légitimité conférée par le terroir et dans une certaine mesure par le pays, s'investit dans une démarche spiritualo-religieuse. Elle l'amène à affirmer que son « identité de rôle » est d'ordre divin. Le président Boni Yayi déclare lui-même : « c'est le peuple avec Dieu qui m'ont mis ici [...] j'ai du monde derrière moi dans le nord profond [et] j'ai seulement peur de Dieu [dont] les voies [...] sont insondables »¹⁴⁶⁰. En tant que leader oint par le terroir, il devient également un leader oint par Dieu lui-même. De fils du terroir il devient fils de Dieu consacré.

« L'identité de rôle » devient alors messianique. Elle transcende les limites du terroir et épouse celle du pays. Le porteur de « l'identité de rôle » est ainsi un « demi-dieu président ». C'est en tant que pasteur que lui qui a été choisi conduit le pays et le troupeau durant son mandat. Ce titre vient de Dieu, le dirigeant se refuse à l'alternance laquelle s'oppose à l'ordre divin. Le pouvoir actuel a donc une teinte théocratique, comme celui du président pasteur Kérékou qui a échangé Marx contre Dieu à partir de 1990. La présidence de Boni serait prophétisée et son pouvoir est sous le signe de Dieu, pour qui il est prêt à verser son sang pour sauver le Bénin¹⁴⁶¹.

Le porteur de « l'identité de rôle », notable d'un terroir, affiche alors la posture du notable de tout un pays car c'est Dieu qui l'a voulu et le Béninois dans l'acte de son vote n'a fait qu'accomplir la volonté du Tout-Puissant. S.E voit ainsi dans les marches organisées par le pouvoir actuel où défilent responsables de cultes religieux et des chefferies qui scandent le nom du président Yayi, sa volonté d'affirmer aux yeux de tous, l'origine de son pouvoir. Que ces responsables fassent allégeance au fils de Dieu serait la preuve qu'il est un envoyé du ciel.

Les deux chapitres constituant la deuxième partie de cette thèse mettent l'accent sur les risques que court la paix et la stabilité du pays tout entier. Ils prennent

¹⁴⁶⁰ « À cœur ouvert, Boni Yayi parle au peuple béninois : 1^{ère}, 2^{ème} et 3^{ème} parties », *op. cit.* ; <http://visages-du-benin.com/1er-aout-2012-pour-la-posterite-voici-lintegralite-des-declarations-du-grand-aux-trop-petits>, publié le 08 août 2012, consulté le 09 août 2012.

¹⁴⁶¹ Charlemagne Kekou, *op. cit.*, pp. 185-190.

place dans un contexte d'absence ou de baisse du sentiment des Béninois de partager, avec l'ensemble des points d'ancrage de la société, des idéaux capables d'éviter le « suicide collectif ». Les écarts différentiels fondant l'hétérogénéité de la société sont source de tensions et de distances à tendance belliqueuse entre Béninois, à l'intérieur d'une région comme dans l'interaction régionale. Toutefois, l'hétérogénéité ne constitue pas une fatalité. Elle existe partout où il y a société. Dans l'usage que chaque Béninois, en particulier le dirigeant politique, fait d'elle, les différents cas de tensions et de risque de violences sont visibles.

Ils sont visibles et potentiellement belligènes mais pas de manière mécanique. Les habitants, en tant qu'électeurs, utilisent au mieux leur faible marge de manœuvre en ne se montrant pas toujours fidèles envers leur suzerain, ce « fils du terroir » qui a réussi mais qui les oublie, sauf pendant la campagne électorale. Du coup, ils n'adhèrent pas automatiquement à son discours électoral excluant. En outre, cette configuration ethno-régionalo-clientéliste morcelle le paysage politique béninois. Le terroir devient une enclave trop petite pour qu'une réunion de plusieurs d'entre eux devienne une réalité assez solide pour déboucher sur une guerre civile ; la concurrence identitaire ronge la tentation indépendantiste. Au surplus, ce paysage reste fragilisé par l'absence d'homogénéité, tant dans le Nord que dans le Sud.

Le caractère létal des discordes, comparées aux autres pays africains et aux voisins immédiats, reste malgré tout moindre.

Il existe une autre explication, pas encore abordée. Elle constitue l'hypothèse étayant les deux chapitres à venir. Brièvement décrite, elle défend l'idée qu'en présence des mécanismes de contrôle de la violence et surtout face à la conscience de l'idée de la communauté de destin, le Béninois donne plus sens à la communauté de paix qu'à celle de la guerre.

3^{ème} Partie : des mécanismes de pacification à la socialisation pour une communauté de sens

Que la paix domine ou que la violence létale embrase le pays, des hommes interviennent et des institutions agissent. La tension, sociale ou politique, s'exprime mais demeure pour l'instant contenue. Le Bénin constitue une illustration exemplaire d'un pays africain ayant échappé jusque-là à la cruauté extrême de la guerre civile.

Cette troisième partie de la thèse examine des mécanismes et des processus de socialisation favorisant la paix, agissant en amont et expliquant la quiétude relative du Bénin. De leur côté, les mécanismes institutionnalisés interviennent comme éléments de contrôle, mais aussi d'anticipation. Ils garantissent un cadre de règlement non-violent des oppositions. L'existence de symboles collectivement partagés et l'adhésion des Béninois à ceux-ci en période de fortes tensions, se complètent ainsi de la présence d'institutions de régulation mais également de celle d'hommes qui sont les figures d'une société béninoise apaisée.

Qu'elles soient sociales ou politiques, ces institutions interviennent dans le jeu des oppositions comme élément médian pour amener les acteurs à préférer souvent la rencontre dialogique. Elles font office de soupape de tension spécifique. Mais le dernier mot revient aux êtres humains.

L'homme intervient comme figure apaisante tierce dans l'encadrement des situations belligères. Il opère en tant « qu'objet rituel délicat ». Il se montre souvent susceptible, capable d'offenser ses vis-à-vis et de devenir agressif, du seul fait du non-respect par eux de dimensions symboliques cardinales à ses yeux. Il se révèle comme une entité fragile. En l'absence de modes de socialisation apaisants bridant sa fougue ou de normes institutionnelles régulatrices, il devient capable du meilleur comme du pire.

Dans le cadre d'une trajectoire vers la stabilité, le processus de socialisation s'avère primordial. Il permet d'intérioriser et d'assimiler valeurs et attitudes. Ces dernières concourent à la pacification des tensions et en termes d'*habitus* forgent chez lui un capital favorisant la conciliation, au détriment de la lutte. Ce phénomène n'est pas antithétique d'une démarche répétitive de socialisation favorisant la paix. En période électorale par exemple, la stratégie consiste à rappeler de façon incessante aux consciences et aux imaginaires les comportements qu'il convient d'adopter pour que le processus électoral demeure non-violent. En tant qu'être fragile, l'homme devient un être qu'il convient d'habituer à la paix – le terme « éducation » est approprié – pour pouvoir identifier chez lui un comportement apaisé. Plus généralement, l'objectif consiste à donner du sens à la « communauté de destin » comme lieu de préservation de l'ensemble contre le « suicide collectif », la « dette de sang » et tout processus létal en formation.

L'action du politique étant une source habituelle de tension, elle apparaît généralement incapable de maintenir la société comme un bien commun. Il lui est parfois impossible de produire une sérénité sociale ou d'octroyer un sens positif à la collectivité. Dès lors, les initiatives de la société a-politique ou « société civile » maintiennent le Bénin comme un ensemble.

À travers des stratégies de communication, des méthodes d'alerte, de veille et de vigie, elle procède à un travail de pacification¹⁴⁶². Les meneurs politiques énoncent souvent la paix et la préservation de la « communauté de destin » dans leurs discours. Au mieux, le plus souvent, ces messages restent lettre morte ; au pire, ils les bafouent allègrement comme la deuxième partie l'a montré. C'est bien l'initiative des acteurs de la société civile qui incite les gens à raison garder. La prudence émane d'eux, avant tout.

Les différentes discordes ayant traversé l'histoire politique du pays et les actuelles brouilles, observables dans l'offre et la gouvernance politique, montrent qu'un

travail de construction s'impose : nous parlerons « d'architecture de la paix ». Sans cette béquille socio-symbolique, une société de paix pérenne semble presque inaccessible. L'attrait des habitants pour une option pacifique et à l'absence d'un conflit légal au Bénin relèvent bien de la socialisation.

Au-delà des identités collectives et conjointement, le travail de paix sur la conscience du groupe ainsi que les mécanismes de prévention sont une cause probable dans l'explication du cas béninois. L'adhésion aux représentations communes et l'influence qu'ont celles-ci dans la pacification du Bénin nécessite donc la perspective d'une société civile active. Le partage par identification doit être intégré dans un processus socio-cognitif, forgé par la mobilisation des acteurs : il incite les Béninois à vivre-ensemble, encore et toujours. Ce vivre-ensemble passe par « le résultat d'efforts multipliés, d'expériences plus ou moins réussies pour surmonter des conflits, parfois des violences. Vivre ensemble, c'est faire une société, et une société n'est pas uniquement composée d'individus de bonne volonté, rationnels, et parfaits »¹⁴⁶³ En plus des symboles de paix, de cohésion et des interactions quotidiennes entre Béninois qui témoignent de la pacification, un travail reste à entreprendre : la sensibilisation au respect de la différence, à la reconnaissance, à la culture non-violente. Elle concourt au maintien de la « communauté de destin » fragile vu le caractère réel des oppositions et l'effet des passions et des idéologies.

¹⁴⁶² Jacques Faget, *op. cit.*, p. 309.

¹⁴⁶³ Charles Rojzman, *op. cit.*, pp. 102-103.

1. Des mécanismes sociopolitiques : l'homme comme ressource de paix

L'idée initiale demeure simple : la pacification relève de la présence dans la société ou la communauté où elle a cours d'instruments institutionnels capables de jouer le rôle de garde-fou. Ils préviennent la dimension létale des oppositions et, quand elles adviennent, les empêchent d'aller aux extrêmes. Sur cette base, nous avançons l'argument que le Bénin dispose d'un cadre sociopolitique composé d'outils, de normes et d'hommes qui le préservent depuis son indépendance. Le choix de la communauté de se protéger contre ce qui tue, qu'elle est capable de produire à un moment quel que part en son sein, ou bien de se cuirasser contre des processus y conduisant, l'amène souvent à se préparer pour y faire face.

Ces instruments pacifiant émanent de la puissance publique, de son fonctionnement ou dans la dynamique de la construction étatique. Certains de ces outils d'apaisement proviennent de la société en tant que communauté des individus agissant indépendamment d'une action de l'État ou de ses représentants. Ce caractère officieux n'obère pas leur efficacité, au contraire, dans la prise en charge des éléments de tension ou leur prévention. Quand ils sont officiels, ils possèdent une dimension statutaire, conventionnelle, bornant *a priori* leurs actions et le domaine d'intervention. En d'autres termes, le procédé s'avère bien moins souple. Ils sont souvent le fait de normes, s'ils ne sont pas la norme elle-même, censée contenir le processus létal ou en prémunir la communauté.

Au-delà ou parallèlement, au sein du groupe social, des hommes possèdent un certain charisme. Ils suscitent la confiance des autres individus et agissent au nom de l'apaisement. Ils initient de rencontres pour la paix, de sorte que l'évocation de leur nom est difficilement détachable de l'idée de paix. Parfois, mentionner leur patronyme rassure, tout simplement. Le respect de la communauté à leur égard les transforme en figures de la stabilité, de la conservation de l'ensemble béninois contre la destruction, la guerre civile et l'émiettement en multiples terroirs autonomes.

In fine, ces hommes respectés symbolisent la paix. Ils nous révèlent qu'au bout de l'apaisement, il n'y a que des hommes bien traités, à qui une place est permise. Tout le monde se sent reconnu dans ce qu'il est. Dans l'hypothèse d'une disgrâce émise par la communauté, personne ne perd jamais totalement la face.

1.1 Des mécanismes institutionnels et de la paix comme objet social

Par mécanismes institutionnels, il faut entendre à la fois les institutions et les dispositifs connexes ou indépendants, issus de la société civile et politique qui contribuent d'une manière ou d'une autre à prévenir ou à prendre en charge les éléments de tensions ou de conflits. La plupart de ceux présentés ici sont élaborés dans la période qui va de 1990 à aujourd'hui. Cette phase de paix et de stabilité relative intègre ces dispositifs de pacification et de stabilité.

Il s'agira d'en présenter certains, de décrire leur rôles et les normes régulatrices qui intercèdent comme agencements de veille. En dehors de celles-ci, la paix sera simplement envisagée comme un objet social à travers certains aménagements originaux régulateurs, favorisant un contrôle social des tensions.

1.1.1. Des mécanismes institutionnels pour la paix

La question des mécanismes pacifiques était déjà présente dans les dispositifs mis en place au cours du règne des anciens rois du danxomè. En partant de l'exemple de la dynastie du Dako donou (1625-1650), l'histoire rappelle que le souverain soumettait souvent les décisions de déclaration de guerre à l'approbation du peuple. Comme l'indique un de nos enquêtés, après avoir annoncé au peuple son intention d'entrer en guerre, le souverain par le biais de son ministre lui demandait « *Mi yia : est-ce que vous avez accepté ?* » : M.M.

Une telle question sous-entendue permet à la population de prendre le temps de réfléchir sur cette décision d'entrée en guerre. Dans un second temps, le représentant du souverain revient sur la place publique et repose la question au

peuple. Ce dernier peut refuser ou accepter la décision d'entrer en guerre, après des échanges en son sein.

Le refus peut porter sur les raisons liées à l'absence d'une main-d'œuvre, nécessaire pour les prochaines récoltes. Cela indique qu'une entrée en guerre devient défavorable pour l'autonomie alimentaire du royaume. En outre, un combat de longue durée suppose un effort de guerre qui ne se résume pas qu'à l'envoi des troupes, mais aussi à la fabrication d'armes – c'est d'abord un travail de forgeron – et à la subsistance des troupes durant tout le conflit, la production de vivres suffisante pour nourrir les troupes. Un nombre de paramètres préalables jouait donc très souvent en faveur du refus populaire envers une déclaration de guerre. En conséquence, le roi était souvent obligé de renoncer à ses intentions guerrières, contribuant malgré lui à la paix. Ce mécanisme de concertation du peuple fonctionnait tel un dispositif « démocratique » au cœur du royaume : la paix demeurait une option probable, atténuant les prétentions belliqueuses de tout souverain.

Durant la période qui va de 1947 à 1972, pourtant synonyme d'instabilité sociopolitique, jusqu'au coup d'État de 1972, la plupart des conflits qui opposaient les principaux acteurs politiques (Maga, Apithy, Ahomadégbé) ont souvent trouvé des réponses régulatrices dans des alliances. Sinon, le dispositif de la présidence tournante qui devait voir chacun des leaders se succéder à la tête de l'État a fourni également un cadre canalisant la discorde.

Les conflits sociopolitiques sous l'ère révolutionnaire (1972-1990) n'existaient pratiquement pas. Le système du parti unique et la vie sociopolitique centralisée les empêchaient. Les autres organisations politiques restaient clandestines et toute dissonance était considérée comme anémique et traitée avec rudesse par le pouvoir. Il fallait s'aligner ou disparaître. Si la tension couvait, selon les révolutionnaires elle était uniquement une conspiration des « ennemis » de la révolution, puisqu'ils avaient le « soutien » du peuple à travers l'Assemblée Nationale Révolutionnaire où le « peuple » était représenté. Cet hémicycle, pour

les marxistes, signifiait une légitimité assurant la stabilité et garantissant la paix sociale.

Depuis 1990 et la tenue de la CN, l'espace politique béninois voit émerger un ensemble de dispositifs et des institutions participant de la stabilité et de la paix. Comme dira I. : *« notre paix (et notre stabilité relative) d'aujourd'hui a pour cause efficiente, nos instabilités d'hier. Il s'en suit la constitution d'un background collectif qui renforce la vigilance du peuple et des institutions. Il y a des gardes fous à respecter qu'on soit au pouvoir ou dans l'opposition. »* Conscient des difficultés qui peuvent intervenir dans l'évolution du fonctionnement de l'État et fort des expériences et incertitudes du passé, la population béninoise a choisi un régime politique démocratique et libéral intégral. Elle fonde la séparation des pouvoirs et la protection des droits des habitants et de leurs libertés.

En prélude à cette évolution décisive, la CN avait créé une haute juridiction, le Haut Conseil de la République (HCR). Cette instance a assuré la transition jusqu'à l'adoption de la Loi fondamentale du 11 décembre 1990. Celle-ci définit un ensemble d'institutions qui assurent l'équilibre des pouvoirs et le bon fonctionnement démocratique. C'est dans ce sens que H.M voit dans le cadre institutionnel *« Cour constitutionnelle (CC) et Cour suprême, un outil de gestion des conflits, assurant la stabilité au sens de la non remise en cause des systèmes politiques mis en place depuis 1990 et des institutions qui l'incarnent »*.

« Le Bénin est certainement plus stable depuis 1990. C'est la première fois qu'un pouvoir démocratique termine son mandat et est renouvelé avec alternance depuis 20 ans sans interruption, sans violence avérée (1991, 1996, 2006) et sans heurts majeurs. On doit tout ceci aux institutions qui, on peut le dire, ont quelque peu réduit les discriminations et les injustices sociales avec la possibilité pour les citoyens d'aller à la justice même si cette dernière n'est pas encore totalement accessible à tous. L'exercice des libertés d'association, d'opinion et d'expression offre l'occasion aux citoyens de se défendre contre les injustices et les discriminations. » : I.

Pour S.E : « *d'un autre côté le fonctionnement relatif des institutions, permet au pays d'être stable et en paix. La Cour constitutionnelle joue son rôle d'arbitre des contentieux qui touche la vie sociopolitique du pays en s'appuyant sur la constitution qui fixe les règles du jeu démocratique.* »

E. évoque aussi le postulat institutionnel comme vecteur de la paix et de la stabilité à travers « *le respect de la constitution. La loi fondamentale, issue des travaux de la CN, est pour le peuple, l'arbitre suprême, dont la décision fait unanimité et sacralise l'action d'ensemble. Et, les institutions en place à savoir : la Cour constitutionnelle, la Cour suprême, la Haute cour de justice, interviennent régulièrement pour faire taire des tensions.* »

Pour M.M., au regard des institutions en place et du rôle de défense et de bouclier consacré par la Constitution, « *le militaire ne peut plus prendre le pouvoir, le coup d'État est un acte inconstitutionnel.* » Outre la Cour constitutionnelle, d'autres institutions – qui feront l'objet d'une présentation descriptive – sont également citées par les enquêtés comme participant à la prévention des conflits et à la recherche de la paix. « *Le Médiateur de la République (MR) qui connaît des conflits entre administrations et administrés* » : S.E

« *Le Conseil Économique et Social (CES) intermédiaire entre les aspirations sociales, humaines et économiques des populations et l'autorité publique, est intervenu plusieurs fois pour faire des recommandations à l'État dans ce sens* » : L.R. « *Il y a certains conflits qui sont prévenus par le Haut Commissariat à la Gouvernance Concertée (HCGC). La personnalité de Moïse Mensah – Haut Commissaire – joue un rôle important dans les conciliations et les problèmes, qui ne trouvent souvent pas de solutions au plan politique. Les mécanismes utilisés par le HCGC sont présents depuis 2006, puisque c'est l'actuel chef de l'État qui l'a installé. Ses activités sont aussi un son de cloche pour une période de tension c'est-à-dire la période électorale.* » : E.

De la Cour constitutionnelle (CC)¹⁴⁶⁴

En postulant l'État de droit comme capable de générer de la stabilité et de la paix sociale et politique, la CC sera tout de suite perçue en tant que garante de celui-ci et de son bon fonctionnement. La CC béninoise est installée le 7 juin 1993, en remplacement du HCR. « La Cour constitutionnelle est la plus haute juridiction de l'État en matière constitutionnelle. Elle est juge de la constitutionnalité de la loi et elle garantit les droits fondamentaux de la personne humaine et les libertés publiques. Elle est l'organe régulateur du fonctionnement des institutions et de l'activité des pouvoirs publics. »¹⁴⁶⁵

Tout citoyen béninois peut la saisir¹⁴⁶⁶ « La Cour constitutionnelle est composée de sept membres. Quatre sont nommés par le bureau de l'Assemblée nationale et trois par le président de la République pour un mandat de cinq ans renouvelable une seule fois [...] »¹⁴⁶⁷ Elle a à sa tête un président « élu par ses pairs pour une durée de cinq ans »¹⁴⁶⁸.

En tant que Haute juridiction ; ses décisions sont sans recours et s'imposent à toutes autorités et à toutes personnes. Elle statue sur : « la constitutionnalité des lois ; [...] les règlements intérieurs de la Haute Autorité de l'Audiovisuel et de la Communication [HAAC], le [CES] ; la constitutionnalité des lois et des actes réglementaires censés porter atteinte aux droits fondamentaux de la personne humaine et aux libertés publics et en générale, sur la violation des droits de la personne humaine ; les conflits d'attributions entre les institutions de l'état ; [...elle] veille à la régularité de l'élection du président de la République ; [...] Statue, en cas de contestation, sur la régularités des élections »¹⁴⁶⁹.

Son rôle va au-delà de celui d'une gardienne de la constitution, qui lui confère déjà le respect de tous, ce dont elle tire aussi sa légitimité. Elle est juge des contentieux

¹⁴⁶⁴ Pour plus de détails sur la Cour constitutionnelle, ses textes fondamentaux, décisions et avis, on peut consulter : <http://www.cour-constitutionnelle-benin.org/courconsbj.html>.

¹⁴⁶⁵ Art. 114, de la Constitution.

¹⁴⁶⁶ Art. 122, *ibid.*

¹⁴⁶⁷ Art. 115 *ibid.*

¹⁴⁶⁸ Art. 116, *ibid.*

¹⁴⁶⁹ Art. 117, *Ibid.*, pour des exemples de décisions concernant les différents domaines de compétences et les objets sur lesquels la Cour constitutionnelle a déjà statué, voir : <http://www.cour-constitutionnelle-benin.org/courconsbj.html>, et aller sur le lien : Décisions et avis.

qui émanent des élections présidentielles et législatives¹⁴⁷⁰. Elle est le rempart à toute forme de violation des règles constitutionnelles par les parties aux élections qui pourrait déboucher sur des troubles et les violences pré- et *post*-électorales. Elle anticipe ainsi les conflits électoraux ou les règle par le biais du droit quand ils adviennent. Il en est de même pour les crises politiques qui peuvent intervenir dans l'exercice du pouvoir législatif¹⁴⁷¹ ou du pouvoir exécutif. Dans ce cas précisément, l'observateur retiendra la décision de la CC dans un contentieux qui opposait le président de la République (M. Boni Yayi) et l'Union Nationale des Magistrats du Bénin. La décision de Boni Yayi visait une suspension des décisions de justice visant des conflits domaniaux¹⁴⁷². Car en tant que premier magistrat de la République, le président peut surseoir à une décision de justice¹⁴⁷³. La CC a ainsi dans sa décision DCC 07-175 du 27 décembre 2007, jugé que la mesure du président de la République violait l'indépendance du pouvoir judiciaire¹⁴⁷⁴.

Du Conseil économique et social, de la Haute autorité de l'audiovisuel et de la Communication, et de la Commission électorale nationale autonome

a) Le Conseil économique et social

Il est régi par la Constitution. Le Conseil économique et social a été installé durant la période du renouveau démocratique, le 17 mai 1994. Il est compétent en matière d'avis dans les domaines qui touchent, l'économique, le social et le bien-être des populations, le culturel, le scientifique¹⁴⁷⁵. Il est consulté par le gouvernement sur les questions qui concernent ces domaines. Il peut s'auto-saisir, s'il considère qu'une question relève de sa compétence¹⁴⁷⁶. Il est donc garant de la dimension humaine et sociale de la paix et de la stabilité.

¹⁴⁷⁰ Robert Dossou, *La Cour constitutionnelle du Bénin : l'influence de sa jurisprudence sur le constitutionnalisme et les droits de l'homme*, Conférence mondiale sur la justice constitutionnelle, Cap Town en Afrique du Sud, du 23 au 24 janvier 2009, p. 3.

¹⁴⁷¹ Voir comme exemple la DCC 06-074 du 08 juillet 2006 qui a prononcé l'inconstitutionnalité d'une loi n° 2006-13, émanant du pouvoir législatif et portant sur la révision de la durée du mandat des députés qui devait passer à cinq ans au lieu de quatre (art. 80 de la Constitution et Robert Dossou, *op. cit.*, pp. 5-6.)

¹⁴⁷² Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p. 114.

¹⁴⁷³ Voir à ce sujet le cas du conflit qui secoue la fédération béninoise de football et qui oppose le président sortant (M. Moucharaf Anjorin) et (M. Victorin Attolou) qui devait lui succéder. À lire : « Suspension en conseil des ministres de l'application de la décision judiciaire dans le bras de fer à la FBF : Boni Yayi met l'État de droit en difficulté », *L'événement précis*, du 27 juillet 2012, [en ligne], sur : <http://levenementprecis.com/?p=12511>, consulté le 17/08/2012.

¹⁴⁷⁴ Robert Dossou, *op. cit.*, p. 6.

¹⁴⁷⁵ Art. 139 de la Constitution.

¹⁴⁷⁶ Conseil Économique et Social, *Séminaire sur « la mesure du progrès, du développement et du bien-être »*, Luxembourg du 12 au 15 juillet 2010, p. 2.

Il participe à l'élaboration des réformes d'ordre économique et social lui paraissant conformes (ou non) à l'intérêt général¹⁴⁷⁷. Il est donc sensible aux problématiques mesurées par le biais des Indicateurs de Développement Humain Durable (IDHD). Autrement dit, il statue sur les problèmes de pauvreté qui touchent la majorité des populations du pays. À travers ses différentes prérogatives, il peut ainsi contribuer à la prévention des tensions sociales émanant de l'extrême pauvreté.

b) De la Haute autorité de l'audiovisuel et de la communication¹⁴⁷⁸

Installée officiellement en juillet 1994, « la HAAC a pour mission de garantir et d'assurer la liberté et la protection de la presse, ainsi que de tous les moyens de communication de masse dans le respect de la loi. [...] Elle assure un accès équitable des partis politiques, des associations et des citoyens aux moyens officiels d'information et de communication. »¹⁴⁷⁹

La Haute Autorité de l'Audiovisuel et de la Communication (HAAC) est indépendante du pouvoir exécutif. Elle n'est pas utilisable comme outil de propagande qui servirait le gouvernement. Elle garantit l'autonomie et l'impartialité des moyens publics d'information et de communication¹⁴⁸⁰.

Cette institution prouve son importance dans le contrôle des dérives engendrées éventuellement par le discours politique et les risques que celui-ci pourrait faire courir à la paix, spécialement en période électorale¹⁴⁸¹. Au-delà de ce premier niveau d'interventions, elle garantit la liberté d'expression des citoyens dans le respect de la loi. À travers la liberté de la presse qu'elle encadre, elle permet aux citoyens d'accéder au droit à l'information essentielle dans le cas par exemple des élections : elle contribue à la sensibilisation aux comportements non violents et à l'attitude citoyenne, en utilisant les canaux de communication classiques : presse écrite, radio, télévision.

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*

¹⁴⁷⁸ Pour plus d'information sur cette institution voir : <http://www.haacbenin.org/rubrique-Pre.php3>.

¹⁴⁷⁹ Art. 142 de la Constitution.

¹⁴⁸⁰ Gilles Badet, *op. cit.*, p. 84.

¹⁴⁸¹ Délégation à la paix, à la démocratie et aux droits de l'homme, *Rapport de la mission francophone d'information et de contacts : élection présidentielle du 13 mars 2011 au Bénin*, Organisation Internationale de la Francophonie (OIF), 15 octobre 2011, pp. 10-11 et pp. 13-14.

En dehors des autres organes publics d'information et de communication, la HAAC encourage le développement des radios communautaires privées non commerciales à l'intérieur du pays. Ces organes s'avèrent des vecteurs d'éducation et de la sensibilisation des populations rurales¹⁴⁸² et diffusent des messages de paix au moment des élections. Ces radios et télévisions privées émettent pour la plupart depuis les grandes agglomérations (Cotonou, Porto-Novo).

c) De la Commission électorale nationale autonome

La Commission électorale nationale autonome (CENA) est une institution administrative non permanente qui a en charge l'organisation des élections au Bénin. Indépendante du pouvoir exécutif afin d'assurer son impartialité, elle se substitue au ministère de l'intérieur qui avait en charge le bon déroulement des élections. Absente jusqu'en 1994, elle est apparue sur l'initiative du pouvoir législatif contre avis du pouvoir exécutif sortant (celui de Nicéphore Soglo). La décision DCC 34-94 des 22 et 23 décembre 1994 de la CC l'a créée. Depuis, elle est « chargée de la préparation de l'organisation, du déroulement, de la supervision des opérations de vote et de la centralisation des résultats qu'elle met à la disposition du ministre chargé de l'intérieur pour transmission à la CC. Elle a tout pouvoir d'investigation pour assurer la sincérité du vote »¹⁴⁸³

Son caractère pacifiant dépend essentiellement de sa configuration, son impartialité et sa capacité à organiser les élections et à assurer l'absence de fraude. Même si, elle se renouvelle à chaque élection, elle est la pierre angulaire de l'aboutissement du processus électoral dans des conditions de paix, puisque même la CC se base sur les documents qu'elle transmet pour proclamer les résultats. Des violences électorales peuvent donc surgir, à partir des contestations, si son travail est mal fait.

En dehors de ces institutions qui émanent pour l'essentiel de la loi fondamentale, deux autres institutions sont compétentes pour connaître de la prévention et la prise en charge des conflits. Elles résultent d'une instauration politique.

¹⁴⁸² Gilles Badet, *op. cit.*, p. 81.

¹⁴⁸³ Art. 37, al. 2, de la Loi 94-013 du 17 janvier 1995 créant la CENA et art. 24 de la loi n° 2010-33 du 7 janvier 2011, portant règles générales pour les élections en République du Bénin.

Sous la gouvernance de Boni Yayi, il est apparu un MR et un HCGC, deux institutions dont l'indépendance et le caractère public devaient être au service de l'intérêt commun, la recherche de la paix, la cohésion sociale et la promotion du dialogue.

d) *Du Médiateur de la république*¹⁴⁸⁴

Au-delà des polémiques que peuvent susciter la source de sa légitimité – le Médiateur de la république (MR) a été institué par le pouvoir exécutif – son caractère public, non-arbitraire, tel que décrit dans ses prérogatives, ne fait aucun doute. Dans l'optique d'un règlement plus équitable des litiges qui opposent l'administration et les administrés en l'occurrence le citoyen, le président Boni Yayi décrète l'existence d'un Organe Présidentiel de Médiation (OPM). L'objectif est de mettre en œuvre une entité qui pourra servir de « mécanisme gracieux, nécessaire, qui soit entièrement consacrée à la question de satisfaction des citoyens [donc par conséquent d'une baisse des frustrations naissant souvent de la relation que le *quidam* a avec l'administration publique] et de réduction des dysfonctionnements de l'administration. »¹⁴⁸⁵

Dans la recherche de la paix ou de la cohésion sociale, les acteurs peuvent décider de négocier entre eux, mais aussi de faire recours à un tiers dont la posture s'insère dans la création d'un « espace intermédiaire des possibles », plus « fluides, plus flexibles. »¹⁴⁸⁶ Dès lors, la mission du Médiateur qui représente l'OPM, sera « d'assister le président de la République dans le règlement, par la médiation, des différends et litiges de toute nature qui lui sont soumis »¹⁴⁸⁷ dans les limites de sa mission.

La consécration du rôle du Médiateur comme tiers médian dans la recherche de solution pacifique dans les litiges administratifs, verra le jour avec la création d'un

¹⁴⁸⁴ Pour plus d'information sur le MR, sa mission, les litiges réglés au nom de l'intérêt commun, voir : www.mediateur.gouv.bj

¹⁴⁸⁵ Gilles Badet, *op. cit.*, p. 87 ; décret n° 2008-158 du 28 mars 2008 portant création, attributions, organisation et fonctionnement de l'OPM. Pour exemple, *cf.* intervention du Médiateur de la République dans l'« affaire : Lydie Yémangnissè Agbêke Idjouola *versus* Ministère du travail et de la fonction » Sur : <http://www.journal-adjinakou-benin.info> et <http://www.jolome.com/dir/article.php?i=72584&t=email>

¹⁴⁸⁶ Jacques Faget, *op. cit.*, p. 310.

¹⁴⁸⁷ Gilles Badet, *op. cit.*, p. 87.

organe véritablement indépendant du pouvoir exécutif ; c'est la naissance du MR en remplacement de l'OPM, détaché de la présidence, « qui ne reçoit d'instruction d'aucune autorité politique, administrative, législative ou judiciaire [...il] reçoit les griefs des administrés, [...] les étudie afin d'y apporter des solutions équitables [...] il peut participer à toute activité de conciliation entre l'administration publique et les forces sociales et/ou professionnelles [...] Être sollicité par le président de la république pour des missions particuliers relatives aux questions de réconciliation et de paix au niveau national, régional ou international »¹⁴⁸⁸

L'ensemble des missions et domaines de compétences définis pour le MR postulent un profil qui doit être celui d'un homme aux « expériences professionnelles éprouvées, ayant une solide connaissance de l'administration publique, une audience sur l'échiquier politique, un dévouement au bien commun, une intégrité morale avérée, une probité intellectuelle et un attachement à la concorde et à la paix sociales »¹⁴⁸⁹

C'est donc fort d'un tel profil que l'actuel MR, M. Albert Tévoèdjè adresse, dans le contexte d'une actualité sociopolitique tendue, une lettre au président de la République Boni Yayi, pour lui faire part de « ses inquiétudes grandissantes à propos de la situation sociopolitique nationale »¹⁴⁹⁰. Il portera ainsi à l'attention du président de la République l'inquiétude qui relève de la récente montée en première ligne des forces armées et des forces de sécurité dans un conflit de caractère économique et commercial et les interrogations que cela suscite à l'intérieur comme à l'extérieur du pays¹⁴⁹¹. Il lancera à l'endroit du président de la République un appel, vu la situation de tension dans le pays, à un dialogue de vérité et de relance, à une initiative de salut public pour un dialogue fructueux¹⁴⁹². Le MR intervient, lui aussi, comme institution de veille pacifique en prévenant des situations de tensions qui risquent de dégénérer en conflits sociopolitiques.

¹⁴⁸⁸ Art. 2, 8, 9 de la loi n° 2009-22 du 11 août 2009 portant institution du Médiateur de la République ; Gilles Badet, *op. cit.*, pp. 88-89.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁹⁰ Cf. lettre du MR au président de la République Boni Yayi, publiée le 17/08/2012 sur : www.nouvelle-expression.com, consulté le 17/08/2012.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*

¹⁴⁹² *Ibid.*

e) *Du Haut commissariat à la gouvernance concertée*¹⁴⁹³

Dans la perspective d'une gouvernance collective, participative, solidaire, partagée et responsable¹⁴⁹⁴, fondée sur le dialogue, la concertation entre les acteurs pour l'unité nationale et le développement, le président de la République a installé un HCGC le 19 février 2008¹⁴⁹⁵. L'objectif serait une implication de tous les acteurs à tous les niveaux dans la mise en œuvre de la gouvernance. C'est dans ce sens que le HCGC doit « appuyer le président de la République dans la réalisation des aspirations des populations béninoise à une bonne gouvernance, [...] la concertation, le dialogue et les échanges entre les forces vives de la Nation et les acteurs de la vie publique. [...] elle doit donc faciliter les mécanismes de consultations des populations par la collecte et le classement des informations sur des questions déterminées, dans les domaines politique, économique, social et administratif [...] elle a aussi pour mission d'organiser un forum annuel regroupant toutes les parties intéressées par un problème de grande préoccupation nationale »¹⁴⁹⁶

Certains de nos enquêtés ont souligné – pour le cas de ceux qui travaillent avec le HCGC, dans l'édification de la paix – les initiatives qu'il entreprend dans le cadre de sa mission et des actions stratégiques à mener. C'est l'exemple de C. qui affirme que : « *dans le cas de la LÉPI, le HCGC a mis en place des passerelles [entendues, réunions de travail, de concertation et de dialogue] pour que les acteurs politiques puissent discuter.* »

Pour S.E, Moïse Mensah qui la dirige, cette institution « *n'a pas de parti pris et son rôle aujourd'hui dans la stabilité et la paix du pays vient plus de sa personnalité d'homme intègre que de haut commissaire à la gouvernance concertée.* »

« *Pour le Haut Commissaire on ne peut gérer les affaires de la république sans associer les populations, c'est-à-dire les premières bénéficiaires à la définition*

¹⁴⁹³ Pour plus d'informations sur le HCGC, la problématique de la « gouvernance concertée » entreprise par le Haut commissaire, les actions stratégiques mises en œuvre par l'institution, ses publications, voir : www.gouvernance-benin.org.

¹⁴⁹⁴ Paul Houé, *op. cit.*, p. 181 et suiv.

¹⁴⁹⁵ Gilles Badet, *op. cit.*, p. 89 ; décret n° 2007-624 du 31 décembre 2007.

¹⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 90-91.

des politiques à leur suivi et leur évaluation. Les populations doivent donc se sentir concerner. Il est important d'associer les destinataires des actions de la gouvernance. Ils sont consultés¹⁴⁹⁷, ils donnent leur avis il appartient au HCGC, de rendre compte aux institutions qui proposent des politiques et actions en direction des populations, pour qu'elles sachent qu'elle est la réceptivité que les bénéficiaires ont de leurs actions. Cela s'appelle de la gouvernance concertée. » : C.

« La paix et la stabilité dépendent aussi des interactions entre perception des populations et ce qu'on leur propose comme politique sur tous les plans. Puisqu'il y a entre deux suffrages universels, deux votes cinq ans pour ce qui est de l'élection présidentielle, au cours desquels les populations vivent en marge des décisions que leurs dirigeants prennent pour elles » : I.

« Le rôle du HCGC c'est [donc] d'inciter les institutions à associer les individus à la gouvernance dans tous les domaines. Car il faut partir de l'hypothèse selon laquelle les politiques de développement échouent aussi à cause de l'absence d'identification des populations et des bénéficiaires aux politiques et stratégies de développement proposées » : C.

« La démocratie doit être représentative seulement dans le sens où les populations sont associées comme collaborateur à sa gestion continue. Les acteurs publics qui sont dans les administrations sont au service du peuple et ils travaillent pour la population. Il faut donc se poser la question de savoir comment les institutions prennent leurs avis, comment elles y répondent quelles sont les stratégies qu'elles mettent en place pour atteindre les objectifs de ce que les populations attendent d'eux. Le HCGC aide donc les institutions à entrer en contact avec les populations. Souvent le rôle du HCGC – qui est celui de conseil – s'arrête là. Les propositions en vue d'un meilleur contrôle par le citoyen de l'action des institutions restent consignées dans des rapports. La mise en œuvre de ceux-ci revenant aux institutions. Même si, au bout parfois, des programmes et études de suivi évaluation des propositions et conseils sont mis en place » : M.M

¹⁴⁹⁷ Voir pour un exemple de ces consultations, Gilles Badet, *op. cit.*, p. 90.

1.1.2. Du contrôle social des tensions

Les mécanismes sociaux de contrôle des tensions interviennent comme pour renforcer les dispositifs institutionnels formellement identifiés dans la précédente sous-section. Tel qu'énoncé dans la partie concernant *les interactions sociales comme désir de paix*, la perspective sociale de vivre avec un autre différent amène les populations à entreprendre un processus dialogique lorsque leurs rapports deviennent tendus. Cela aboutit souvent à un règlement pacifique des oppositions.

En plus du processus dialogique, il existe des mécanismes institués comme réponses sociales aux tensions et violences – qu'elles soient d'origine sociale ou politique – qui pourraient surgir pour perturber la quiétude. Ces outils institués par le renouveau démocratique sont apparus dès le début de la recherche et sont confirmés par la littérature spécialisée ; nous sommes allés au contact de nos enquêtés pour pouvoir les modeler avec précision et vérifier qu'ils participent eux aussi au processus de paix. Ils ont un rôle de soupape, mais aussi de protection. Nous avons retenus trois de ces mécanismes pour rendre compte de leurs présences dans les imaginaires. Le premier agit en tant que veille sécuritaire. Les deux autres opèrent en tant qu'exutoire non nécessairement perceptible aux yeux des enquêtés.

Des forces nocturnes de sécurité sociétale

Le Zangbèto¹⁴⁹⁸ a pour étymologie les termes *zan* (la nuit) et *gbèto* pour homme (ou encore chasseur dans ce cas). C'est donc un mot désignant l'homme de la nuit, le veilleur de nuit ou le chasseur de la nuit. Il assure la quiétude des populations, est le gardien de la paix quand la cité est endormie. Sa forme est une case conique (dont le matériau principal est le raphia) qui peut se déplacer. Il est un objet culturel, cultuel et aussi rituel. À son origine, se trouve la fuite d'un des frères (Tê-Agbanlin) de l'ancien royaume d'Allada vers l'actuel Porto-Novo (hogbonou). C'est alors un stratagème pour dissuader ses poursuivants mais le *zangbèto*

¹⁴⁹⁸ Le zangbèto est une « manifestation du *vodou* », à caractère ésotérique. Il a un impact social. Les « ilotiers/initiés » en patrouille sont des adeptes du *vodou* mais assurent une surveillance observable, tels des policiers de proximité. Sur le *zangbèto* voir aussi : Dominique Juhé-Beaulaton, « Le vodou au cœur des processus de création et de patrimonialisation au Bénin », *Africa e Mediterraneo*, 2009, n° 67 : 16-20, [en ligne], sur : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/41/30/56/PDF/Juhe_VodouCrA_ation.pdf, consulté le 22/08/2012.

acquiert vite le statut de symbole de défense de la cité royale, du roi, des habitants contre les ennemis. Ce gardien rituel n'est pas que symbolique.

Encore aujourd'hui, il occupe le paysage culturel porto-novien. Concrètement, une dizaine voire vingtaine d'individus patrouillent la nuit, pour s'assurer que le calme règne dans le quartier. S'ils aperçoivent un malfrat en train de cambrioler une maison, ils le poursuivent et peuvent l'arrêter. Ils sont reconnus comme disposant d'un pouvoir de police. Comme « *entité sécuritaire, dont le rôle part du principe selon lequel, une cité qui dort est souvent laissée à la merci de tout attaque. C'est donc dans l'idée de la vulnérabilité de la cité ou la maison du peuple, que le zangbèto devient symbole de rempart pacifiant la nuit de tous* » : S.E. Pour cet enquêté, le *zangbèto* représente un cas socio-anthropologique de politique sécuritaire de l'époque royale. Face aux incertitudes de la nuit et de ce qu'elle peut offrir comme menace pour les sujets et le royaume, il fallait une force dont la « dimension mythique » soit capable de contrer les assauts des « ennemis ». Dans cette optique ceux-ci sont considérés comme visible mais aussi invisible. « *L'ennemi qui veut du mal à la cité n'apparaît pas toujours dans sa forme diurne.* » : S.E.

L'idée d'une menace non nécessairement perceptible confère ainsi au *zangbèto* le « *statut de confrérie, force de la nuit ayant pour mission de conjurer les attaques de ceux qui useront de leur position de force occulte pour déstabiliser le royaume* » : L.R. Ce statut reste encore présent dans les imaginaires et le *zangbèto* est perçu comme force de sécurité et de paix transversale ; il est présent dans la plupart des aires culturelles au Bénin, surtout au Sud, également au Sud-Togo.

En considérant le *zangbèto* comme force de sécurité sociétale, des « vigiles publics » en quelque sorte, sa capacité symbolique est récupérée par le corps social dans son ensemble. De fait, il est moins aujourd'hui l'outil du corps politique, comme au temps de la royauté, que celui de la société qui en fait un objet de dissuasion. Pour G.J., « *il est devenu un outil de résolution de conflit social et est fortement utilisé dans le règlement des conflits fonciers ; mais aussi la nuit tombée au sein du marché de Porto-Novo pour dissuader les voleurs.* » Il est donc

considéré comme une force de sécurité qui a une place dans l'espace public comme garant de l'ordre, mais avec une origine qui se situe au niveau social. Il surveille l'espace pour que n'advienne, ni meurtre, ni vol, tandis que la population est couchée. L'absence de transgression de l'ordre public devient la garantie qu'il accorde à la communauté ou la société qui l'a institué et lui a confié par ce fait une mission de protection.

Le *zangbèto* n'exécute aucune sentence : il n'exerce aucun pouvoir de justice. Dans son rôle de protection, il se charge d'appréhender celui qui menace la quiétude et de laisser l'autorité publique lui appliquer la norme correspondant à son acte. Dans ce sens « *il est comme un support, un auxiliaire de la veille et de la sécurité publique qui vient en appui aux actions de surveillance et de protection qui revient normalement à l'autorité qui en a la charge* » : G.J. Il n'y a donc pas une "collaboration" directe entre l'autorité punitive légale et le zangbéto. Généralement, ce rapport se limite à la remise à l'autorité policière du contrevenant. Le zangbéto intervient aussi dans les imaginaires comme figure importante du maintien de l'ordre avec une dimension « folklorique ». Mais le zangbéto s'apparente aussi à un « gendarme informel » : il n'a pas un pouvoir de police légal mais il rassure comme présence et comme symbole. C'est le masque qui effraie le voleur.

Des mécanismes sociaux, exutoire et soupape de tension.

Le *zangbèto* n'est pas le seul mécanisme social de régulation mais il est le seul à être perçu comme tel par les agents sociaux. Au contraire, la grogne et la dérision illustrent leur capacité peu consciente à réguler les tensions sociales et *in fine* la violence.

De la grogne

C'est l'expression d'un mécontentement, d'une mauvaise humeur, la manifestation d'un sentiment de tension, l'extériorisation d'un ressenti de colère sur un sujet ; c'est aussi l'action de se plaindre, de protester, de pousser un cri, d'émettre un bruit. Cette définition de dictionnaire, très descriptive, illustre le phénomène mais pas dans sa totalité telle qu'il s'exprime au Bénin.

C'est l'expression aussi d'un point de vue, dans l'optique d'être entendu ou de se faire entendre, surtout quand le grogneur a l'impression de ne pas être écouté. Il fait alors du bruit pour faire savoir qu'il est en colère. Il donne de la voix, car à ce stade il y a manifestation une diminution du niveau de parole, de langage par opposition au cri. C'est le côté « animal », passionnel, du grogneur qui prend le dessus. Mais contrairement à la créature de la nature qui ne peut parler pour exprimer ce qu'elle ressent, la grogne prend le sens d'un langage qui exprime. Celui-ci annonce l'état imminent d'une situation de déflagration probable.

La grogne a une signification. En tant que signifiant, elle est à mi-chemin entre une situation de paix et celle d'une déflagration, qu'elle annonce, sans pour autant qu'elle adienne nécessairement. Elle est signe d'apaisement pour celui qui l'exprime, c'est-à-dire qu'il le libère d'un état de tension, excédé qu'il est. Philippe Braud parle de « la structuration institutionnelle de la conflictualité ». Pour lui, il existe une corrélation entre le niveau de la violence sociale et le bon fonctionnement des canaux d'expression du mécontentement. Revendiquer et dénoncer sont des actes qui, en eux-mêmes, constituent un exutoire de l'agressivité, une banalisation pratique de la conflictualité, prévenant l'emballement d'un cycle de violence¹⁴⁹⁹. Comme moyen d'expression sociale, la grogne serait ce qui permet aussi au Béninois d'éviter la déflagration. « *Crier nos colères sur les sujets de tous ordres, qu'ils soient sociaux ou politiques nous protège sûrement des conflits ouverts* »¹⁵⁰⁰ « *Vu sous un certain angle le phénomène de la grogne joue aussi un rôle de soupape de tension. Crier conduit à la libération des tensions et des frustrations.* » : I.

Elle est presque devenue une institution de libre expression et un mécanisme social favorisé par le renouveau démocratique. De sorte qu'une étude menée en 2008 sur les médias de masse et la démocratie en Afrique, montre que la grogne arrive en tête comme émission radio plébiscitée, représentant 45% des noms d'émissions

¹⁴⁹⁹ Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 240-241.

¹⁵⁰⁰ Focus Hommes, Glazoué, *op. cit.*

citées pour l'ensemble de l'échantillon de l'étude¹⁵⁰¹. La grogne est aujourd'hui au Bénin un « concept » initié par l'une des premières radios privées qui a commencé par émettre à la fin du régime marxiste. L'émission de « libre tribune » encore appelée « la grogne matinale » est diffusée par « Golfe Radio-FM ». Par définition, « la grogne matinale » est une émission radio qui permet à tout citoyen béninois, où qu'il se trouve dans le pays, d'intervenir pour dénoncer ou se plaindre avec véhémence, quelle que soit la situation ou le problème. « Tout citoyen, quel que soit son rang social, sa profession et la langue dans laquelle il s'exprime, peut appeler par téléphone, se présenter et partager avec les autres auditeurs qui l'écoutent en direct ses expériences, ses espoirs ou ses inquiétudes sur le sujet de société de son choix. »¹⁵⁰² Que le sujet soit d'actualité ou pas, vous avez la possibilité de critiquer ou d'apprécier le comportement, d'un politique, du chef quartier ou d'arrondissement de votre commune, du président de la république, du ministre qui ne permet pas l'avancement des travaux de la voie qui passe devant votre maison, du directeur d'école. Tout ceci dans le respect de la liberté d'expression et du droit de réponse des personnes concernées. Le Béninois peut ainsi se prononcer sur tout et n'importe quoi, pourvu qu'il soit entendu. L'objet de la grogne peut porter aussi sur les cas de corruption et les problèmes rencontrés par le *quidam* dans l'administration publique. Il peut s'appesantir aussi sur des décisions de justice ou la « passivité » de la justice sur un fait.

C'était le cas à propos de l'affaire du Juge Sévérin Coovi (*supra*) assassiné dans le Nord du Bénin. Des auditeurs sont intervenus sur le forum de la grogne pour fustiger et exprimer leur frustration sur le fait « qu'un fils du Sud soit tué par ces bâtards du Nord »¹⁵⁰³ et que la justice reste du côté des assassins. La HAAC a dû alors intervenir pour suspendre l'émission pendant un moment¹⁵⁰⁴. C'est le

¹⁵⁰¹ Jean Euloge Gbaguidi et al, *Mass Média et démocratie en Afrique occidentale : Presse Audiovisuelle et construction démocratique au Bénin : De la nécessité de deux niveaux de lecture des mutations en cours*, CODESRIA/Consortium for Development Partnerships (CDP), research report n° 10, 2008, [en ligne], sur : www.codesria.org/IMG/pdf/Benin, consulté le 22/08/2012, p. 29.

¹⁵⁰² Desiré Aihou, « 'La grogne matinale', une émission radiodiffusée efficace de lutte contre la corruption au Bénin », *Gouvernance en Afrique*, Juillet 2001, [en ligne], sur : http://base.afrique-gouvernance.net/fr/corpus_dph/fiche-dph-3.html consulté le 22/08/2012.

¹⁵⁰³ Cf. décision DCC 06-128 du 27 septembre 2006, p. 3.

¹⁵⁰⁴ Cf. décision n° 05-169/HAAC portant mesure conservatoire au sujet de l'émission « la grogne matinale » sur Golfe FM-Magic Radio, en date du 02 décembre 2005.

caractère ethnorégional de l'intervention de ces auditeurs qui aurait motivé cette décision. Mais il faut reconnaître surtout la dimension émotionnelle de l'intervention. L'auditeur étant frustré de ce que « rien n'est fait pour rendre justice à ce fils du Sud » « La grogne matinale » devient presque une *agora* où l'auditeur vient échanger, se faire entendre. Il écoute surtout afin d'éliminer ses frustrations, faute d'avoir chez soi ou dans son entourage un auditoire. La société transforme ainsi la radio en un « canal d'expression » de tension, qui, dans le cas de l'assassinat de ce juge, peut dégénérer en violence de proximité avec ceux qu'on considère comme responsable du meurtre, c'est-à-dire « les gens du Nord ». Dénoncer un fait comme approche « subjective et passionnelle » conduit à lever presque la tension. Le « bruit » de la dénonciation joue un rôle de décrispation et de dédramatisation, par « vulgarisation », de la situation de tension contenue dans l'objet frustrant, dans l'espace public.

Au surplus, en ébruitant l'objet de sa frustration, l'individu prend parfois conscience de ce que son contenu est traversé par une certaine forme de dangerosité. Dans le cas cité, l'auditeur affirmera : « j'ai compris » après l'appel, de l'animateur de l'émission, à la modération. Le fait que cette tribune soit très écoutée donne la possibilité aux acteurs intervenant sur les questions de paix, d'anticiper le départ d'une déflagration. La grogne devient ainsi une ressource qui alimente les bases d'information en matière de veille pacifique. Comme le souligne D., dans la mise en place des mécanismes de prévention du conflit ou de contrôle social de la violence « *certaines vieux sont souvent sollicités dans l'anonymat total, mais qui au niveau local ont une audience forte dans les villages, les quartiers car ils sont proches des populations. Ils sont les oreilles des populations qui se plaignent ou qui grognent sur des sujets qui les touchent ; et la voix qui relaie¹⁵⁰⁵ ses informations auprès de nos structures. Ce ne sont souvent pas les plus connus mais qui travaillent dans la profondeur au sein des populations* ».

¹⁵⁰⁵ Sur le rôle des relais voir aussi : Jean Euloge Gbaguidi et al, *op. cit.*, pp. 20-21. Ce rôle est à retenir comme important dans le chapitre suivant, dans le processus de socialisation à une communauté sens.

En dehors de la radio classique, la « radio trottoir » est aussi un canal d'expression. Dans un autre sens et de manière générale, pour D. il faut reconnaître que, « très tôt le Béninois a recours à la médiation : le Béninois cherche dans cette médiation à résoudre ses frustrations, il aime se plaindre, il aime grogner, il aime râler. Vous avez des situations où, les populations critiquent la mairie de Cotonou, interpellent le maire sur le fait que les rues sont sales et qu'il va falloir faire quelque chose. Mais dès qu'on envoie les agents de la voirie et le personnel pour nettoyer, ce sont ces mêmes populations qui crient au scandale : "on n'arrive plus à respirer avec la poussière qui est produite par ces agents. Si c'est comme cela, on n'en veut plus" Elles cherchent à ce qu'on règle leurs problèmes. Elles recherchent dans le processus de libération des frustrations par la grogne, une soupape de tension.

Ce qui fait que, même les problèmes les plus anodins, font souvent l'objet d'une audition sociale quel que soit le niveau. Quand vous voyez quelqu'un alerter tout le quartier – ou aller se plaindre chez l'autorité locale, en l'occurrence le délégué de quartier – parce que le voisin est venu jeter de l'eau usagée devant sa maison, cela peut paraître ridicule mais pose la question de l'alerte précoce en vue de conflit plus important. Le cri renoue le contact et pousse à la veille ».

Le dernier mécanisme de contrôle social des désordres concerne le rire.

De la dérision sociopolitique : pour sortir de la violence ou l'éviter, il vaut mieux en rire¹⁵⁰⁶

La dérision peut se comprendre comme l'action de tourner une situation, un fait, en ironie, en moquerie, en satire, en ridicule pour le rendre insignifiant. Il s'agit de le vider de son contenu « signifiant sérieux réel » pour diminuer l'ampleur de la tension qu'elle pourrait comporter et le rendre plaisant. La subtilité de la dérision « consiste *grosso modo*, à dédoubler les sens usuels ou conventionnels [d'une

¹⁵⁰⁶ Sur le rire et la politique voir : Eric Darras, « Rire du pouvoir et pouvoir du rire. Remarques sur un succès politique, médiatique et mondain : les guignols de l'info », *CURAPP*, La politique ailleurs, Paris, 1998, [en ligne], sur : www.u-picardie.fr/labo/...pdf.../eric_darras2.pdf, consulté le 24/08/2012 ; Coulomb-Gully Marlène, « Bêbête Show et Guignols de l'Info : de l'émission à la réception, parcours comiques et portraits de rieurs », *Réseaux*, 1997, volume 15, n° 84, [en ligne], sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 24/08/2012.

situation, d'un fait] en leur conférant des sens seconds semi-hermétiques créant un vocabulaire équivoque »¹⁵⁰⁷.

Selon nous et au regard de ce qu'a révélé le *corpus* empirique, face à la condescendance du politique dans sa gestion du pouvoir, l'imaginaire populaire préfère lui substituer la dérision. Ce rire, lui aussi méprisant, atténue l'effet potentiellement létal et la frustration violente qu'il pourrait véhiculer. Philippe Braud parle de « dérivation. » Pour lui, « l'une des manières de contrôler la violence est de lui offrir des dérivatifs sur une scène [...] les loisirs [ou les scènes] jouent probablement un grand rôle politique comme anesthésiants, ne serait-ce qu'en détournant vers des terrains apolitiques les investissements émotionnels qui, jusque-là, surchargeaient les luttes »¹⁵⁰⁸. La société, en portant le pouvoir sur scène, joue autrement le drame qu'il implique en offrant l'occasion pour ses probables victimes d'accéder à ce qu'il peut comporter de ridicule. C'est exemple de l'émission *les guignols de l'info* de Canal Plus. Rire du pouvoir méprisant peut alors s'interpréter comme une soupape, la rupture d'avec un état de frustration, de dédain, qu'il aurait pu provoquer dans d'autres circonstances. Cette morgue évacuée, le citoyen peut même en plaisanter : « *Hum ! Parfois, les politiciens là, ils se prennent vraiment trop au sérieux, hein ! (Rire, rire, rire !). La dernière fois le président de la République [Boni Yayi] est venu menacer les enseignants de les radier s'ils continuent leur grève, en gesticulant comme une drosophile qui se débat ou se noie dans un verre de bière, avec ses yeux rouges. (Rire !)* » : I.

Le caractère divertissant, scénique, de la dérision revêt une portée non-négligeable dans la pacification intérieure du Bénin. La dérision « ritualise » la tension et la violence contenues dans certains faits et actions du politique, en « conservant l'excitation émotionnelle [le rire] tout en limitant les souffrances infligées »¹⁵⁰⁹. Une situation qui est censée faire mal, frustrer, pousser à la violence se transforme ainsi en occasion euphorique. Comme fait et situation, l'individu se moque de la

¹⁵⁰⁷ Comi Toulabor, « Jeu de mots, jeu de vilains : Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique Africaine*, n° 3, 1981, [en ligne], sur : www.politique-africaine.com/numeros/.../003055, consulté le 24/04/2009, p. 56.

¹⁵⁰⁸ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 242.

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 243.

gouvernance du politique, ses décisions, ses actes, sa personne. Au Bénin, la dérision peut « *concerner nos propres stigmates, préjugés et stéréotypes ethnorégionaux : manière de parler, de s'habiller* » : S.E Dans ce cas plus précisément, le langage de la dérision invite autrui à prendre connaissance de soi, en faisant de nos représentations un « *fun games* »¹⁵¹⁰.

Par le jeu de la dérision, l'acteur anticipe sur le dosage négatif des représentations de son handicap par autrui. Rire de soi-même, de son infirmité, serait probablement la meilleure façon de ne pas souffrir de ce qu'en pense autrui. L'auto-dérision devient comme une stratégie de lutte contre les représentations d'autrui sur notre stigmaté. Le théâtre et la caricature des stigmates par soi-même ou par son groupe permet à l'individu ou groupe stigmatisé de faire baisser la tension contenue dans les représentations et d'éviter la violence. Rire de ses propres tares, perturbe moins notre sensibilité et nos émotions, que, quand c'est autrui qui est auteur de la caricature ou de la dérision. L'auto-dérision atténue l'effet caricatural et acerbe de la dérision. Ainsi, la violence qui naît du mépris ou de la dérision est liée au fait que c'est autrui qui nous méprise : le signifiant de la dérision prend un sens négatif seulement parce qu'autrui s'en empare. L'humour de soi, sur soi est comme une forme de thérapie de lutte contre le discours sur le stigmaté. Partir de soi, de nos anomies et en rire¹⁵¹¹, tel serait l'enjeu contre l'offense.

Pour ce qui est de la dérision politique, dans un régime totalitaire ou autoritaire, elle devient probablement le seul rituel fortement codifié permettant à l'opinion populaire ou à la société de s'exprimer sans être accusée d'infamie ou de crime de lèse-majesté. Comme le montre Toulabor sous la présidence d'Eyadema père au Togo, faute de pouvoir remettre en cause réellement la légitimité du « Timonier national » l'imaginaire populaire produisait par le rituel de la dérision une « contestation symbolique » qui faisait beaucoup rire¹⁵¹². Ce président dictateur développait ainsi dans l'imaginaire populaire, un certain côté attachant, à la limite

¹⁵¹⁰ Erving Goffman: « fun in games », in *Encounters*, New-York, Bobbs-Merrill, 1961.

¹⁵¹¹ Erving Goffman, *Stigmaté*, *op. cit.*, p. 139.

¹⁵¹² Comi Toulabor, *op. cit.*, p. 55.

affectueux, qui faisait de chacune de ses apparitions des moments de joie, de rire et de gaieté. L'habitant aime à l'écouter non plus pour piquer une colère pour ce qu'il dit, mais parce qu'on est sûr de rire de ses grosses lunettes solaires, ses fautes de français et ses *lapsus linguae*¹⁵¹³. Serge Tchakhotine mentionne l'outil de dérision que constituait la déformation du symbole principal (la croix gammée) du troisième Reich en image ridicule dont il parle dans la « résistance à l'hitlérisme »¹⁵¹⁴. Charles Chaplin applique cette idée avec un certain génie dans certaines séquences de son film *Le dictateur*. L'objectif est de se « moquer de l'ennemi, de rire de lui » et « le rire détend, désinhibe un état de tension »¹⁵¹⁵.

Dans une démocratie libérale complètement achevée, le rituel reste le même à la différence que la scène ici intervient dans un contexte de liberté d'audience et d'expression. Chacun peut rire sans craindre nécessairement la répression. Dans le cas du Bénin, le « mode du divertissement est largement employé sous formes de satires »¹⁵¹⁶ pour mettre à nu les tares du politique ou sa mauvaise gouvernance.

Une illustration concerne la société politique béninoise et la corruption. La dérision prend la forme d'un sketch, les *Bêbêtes infos*, une émission satirique fondée sur des personnages qui représentent chacun un leader politique en fonction ou à la retraite. Cette émission populaire est diffusée par la station « Radio Planète » émettant à Cotonou. Pour les amateurs, dans le monde des *Bêbêtes*, le Bénin est surnommé « *Biglochém* : tout dans ma seule gibecière ou tout dans ma poche seule » ; l'ancien président Kérékou : *le demi-dieu* ; l'ancien président Soglo : *le maçon* ; l'actuel président : *le magicien* ; le général à la retraite Martin-Dohou Azonhiho : *maladie terminée* (traduction littérale du nom Azonhiho) ; l'ancien ministre de la communication de Kérékou, Gaston Zossou : *zo gang* ; et autres.

¹⁵¹³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵¹⁴ Serge Tchakhotine, *op. cit.*, p. 376 et suiv.

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 395.

¹⁵¹⁶ G. Blundo, J.P Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 264.

Pour illustrer le caractère vicieux de la corruption il y avait une expression : « si tu parles de mon affaire tant, je parlerai de ton affaire tant, tant, tant... ok ! Alors, silence on bouffe, ok ? Ok ! Car *gninvi donkan, kan non don avo* : si on tire sur l'aiguille, l'aiguille tirera sur le fil et le fil tirera sur le pagne. [Tout le monde se tait et on bouffe]¹⁵¹⁷ ». Toutefois, l'histoire et les personnages de l'émission ne sont que pure fiction, toute ressemblance avec des faits ou des personnes existantes n'est que pure coïncidence. Ce qui donne envie de rire pour qui connaît la ressemblance entre le Bénin et *le Biglochémin*. Le succès de cette émission illustre aussi la place du comique dans la société béninoise non pas seulement comme élément de dérision, mais aussi de socialisation.

Comme l'illustre également l'émission « Entre Nous » de l'Office de Radiodiffusion et Télévision du Bénin (ORTB), qu'animait Francis Zossou, et sa rubrique « Tour de vice » avec les acteurs « Cossi et Bio ». Ils faisaient beaucoup rire, toujours autour des problématiques de la corruption, du civisme, des politiques publiques, du développement. Dès lors, la plupart des acteurs de la société civile feront appel à des artistes humoristiques pour faire passer des messages et/ou pour toucher des « catégories cibles » surtout dans les campagnes de sensibilisation par exemple sur : le paludisme, la protection contre le VIH-SIDA, la scolarisation des filles, la lutte contre le trafic des enfants ou encore, pour ce qui concerne notre recherche, la sensibilisation autour de la problématique de la paix. Les acteurs s'appuieront ainsi sur la culture populaire (théâtre, chanson) pour mobiliser l'opinion à un Bénin pacifié comme nous le verrons dans le deuxième chapitre de cette partie.

Toutefois, avant d'aborder cet aspect de la problématique de la paix, la société béninoise, fait également une place de choix à certaines figures, représentantes d'un processus de paix par « la médiation » où le rôle joué en la matière provient essentiellement de leur « image symbolique ». Celle qui est conférée par leur charisme mais aussi par la légitimité présente dans l'imaginaire collectif du fait de leur parcours ou de leur action en faveur de la paix. De sorte que leur disparition

¹⁵¹⁷ Voir Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 155.

fait craindre le pire : leur mort peut faire courir à une société béninoise, jusque là épargnée par la violence totale et létale, un risque immense.

1.2.Des hommes et de la paix

Le choix de ce titre renvoie à la perspective de montrer l'importance de l'homme dans tout projet de paix, dans son avènement comme dans sa conservation ou sa préservation. La guerre comme initiative de destruction d'une communauté et des hommes qui y vivent, amène nécessairement à se poser la question de la place de l'homme dans son évitement. Même si la paix n'est pas totalement l'absence de guerre, celle-ci reste dans le cas de certains pays africains, la variable prépondérante dans l'absence de quiétude.

En posant les hommes et la paix, le *corpus* empirique nous apprend également que s'il y a des hommes pour faire la guerre ou la déclencher, il y a nécessairement des hommes pour mettre en œuvre la paix et/ou la stabilité. En dehors d'hypothèses de guerres engendrées par des scénarios catastrophiques voire apocalyptiques, les guerres semblent le fait des hommes, tout comme des hommes organisent la paix. L'homme sera appréhendé ici comme figure de la paix, dans un double sens. En d'autres termes, il la représente dans un premier temps puis, dans un second moment, si la paix advient, c'est aussi parce que les acteurs savent préserver la dignité et l'honneur de l'homme : dans une certaine manière ils lui évitent, quelque peu, qu'il perde la face.

1.2.1. Les hommes de paix

Le fait que l'on décerne le prix Nobel de la paix à l'homme ou à une institution qu'il dirige, atteste probablement de la place que celui-ci occupe au sein de tout processus de pacification. Exprimé autrement, l'apaisement ne peut être initié en niant totalement l'implication de l'être humain.

Le Bénin n'a pas de prix Nobel de la paix, comme un Nelson Mandela. C'est-à-dire ces hommes et ses femmes qui font la fierté de leur pays et parfois du monde quand ils sont désignés par le jury pour recevoir cette distinction qui fait d'eux

l'homme ou la femme de paix de l'année. Pourtant, l'absence de distinction notoire internationale n'occulte que la paix relative qui règne dans ce pays est difficilement dissociable d'un certain nombre d'humains. Ces derniers officient parfois dans l'anonymat total ou au cœur de processus officiels dont émerge au final une situation de paix. Ils remplissent ainsi « le même office méthodologique que les négociations diplomatiques ou autres, entre des parties qui veulent éviter *l'ultima ratio* du combat »¹⁵¹⁸. C'est de l'institution qu'ils dirigent ou qu'ils représentent qu'émane le respect des protagonistes en conflit ou tout simplement celui des Béninois de façon générale, pour une non-remise en cause de la paix.

Toutefois, il est important de préciser que la période choisie pour rendre compte du lien entre ces figures et la paix, est celle qui va de 1990 à aujourd'hui. Il est tout aussi important de signaler la relation intrinsèque entre ces figures et le religieux. Si la figure de certains hommes de paix implique la laïcité et un profil profane des processus de pacification conduits, les acteurs identifiés ici sont principalement rattachés au religieux. Aujourd'hui, sa prédominance n'est plus exclusive. « L'identité de rôle » conférée par le statut d'anciens présidents supposés sages, certaines personnalités politiques ayant exercé le pouvoir « revêtent » la toge d'homme ou de figure de la paix. Ils sont souvent appelés « papas, aînés ou sages » : Kérékou, Soglo, Zinsou, Moïse Mensah. Leur légitimité vient souvent du respect accordé à toute personne accédant à cette identité de père ou de sage arborant des cheveux blancs ou étant d'un certain âge.

Le sens de la nuance oblige à préciser que tous les individus à cheveux blancs n'ont pas la sagesse innée, à la racine. L'Afrique comporte de nombreux sages, « dinosaures » et autres anciens présidents¹⁵¹⁹, des furieux à la crinière blanchie. Ils « allumaient » un peu partout des mèches sur le continent, ou se faisant eux-mêmes « allumer » à un moment ou à un autre par les gens, la colère du peuple venant de leur illégitimité ou par la disgrâce de la communauté internationale

¹⁵¹⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 212.

¹⁵¹⁹ Camilla Strandsbjerg, « Continuité et rupture dans les représentations du pouvoir politique au Bénin entre 1972 et 2001. Le président Mathieu Kérékou. Du militaire-marxiste au démocrate-pasteur », *Cahiers d'études africaines*, 2005/1 n° 177, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines>, p. 71, consulté le 10 mai 2011.

(Kadhafi, Eyadema, Mobutu, Bongo, Houphouët-Boigny, Wade). Enfin, une recherche plus approfondie sur les figures de paix au Bénin laissera probablement émerger certains hommes dont les noms et la présence sont antérieurs à 1990 ; ce portrait-robot correspond par exemple au Cardinal Gantin.

L'essentiel demeure néanmoins : le lien entre recherche de l'apaisement et activisme de personnalités issues du monde religieux, depuis 1990, s'avère net.

Dans la perspective « d'une recomposition religieuse et des transformations politiques (démocratisation, crise et conflit) qui ont affecté de nombreux États africains au début des années 1990, de nouveaux acteurs ont réinvesti l'espace public et politique »¹⁵²⁰ Même si, Dans le cas du Bénin, certains étaient déjà présents « (le R.P. Aupiais le R.P. Bertho, le R.P. Chauvin, l'Abbé Moïse Durand) et d'autres participèrent en qualité de représentants des familles religieuses à l'élaboration de la Constitution de 1964 et ont été membres du Comité dit de Rénovation Nationale créé par le gouvernement militaire »¹⁵²¹. Les mouvements sociopolitiques dits de démocratisation leur ont offert l'opportunité d'un retour et une visibilité à la faveur des CN¹⁵²². Ce phénomène survient dans l'hypothèse où « la création d'un groupe [son maintien quand il est traversé par la tension] résulte des réactions émotionnelles que génère un individu particulier dans le groupe : la personne centrale »¹⁵²³.

Durant cette phase, l'espace public et politique était en proie aux tensions et aux violences et dans un contexte de reconstruction d'une identité collective. L'imaginaire collectif, en perte de repères, était à la recherche de symbole(s) pour donner un nouveau sens à la communauté. Dans ce contexte sombre, l'acteur religieux est devenu la « matrice référentielle », synonyme d'apaisement. Dans la

¹⁵²⁰ Cédric Mayrargue, « Les dynamiques politiques du religieux en Afrique », *Le religieux et le politique en Afrique : nouveaux acteurs et nouveaux questionnements*, Études africaines/ état des lieux et des savoirs en France : 1^{ère} rencontre du Réseau des études africaines en France, Paris 29, 30 novembre et 1^{er} décembre 2006, pp. 1-2.

¹⁵²¹ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 307-308.

¹⁵²² Cédric Mayrargue, « Les politiques du christianisme en Afrique », *Le religieux et le politique en Afrique : nouveaux acteurs et nouveaux questionnements*, Études africaines/ état des lieux et des savoirs en France : 1^{ère} rencontre du Réseau des études africaines en France, Paris 29, 30 novembre et 1^{er} décembre 2006, p. 1 ; Cédric Mayrargue, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, n° 22, 2004, p. 96.

¹⁵²³ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 67.

recomposition d'une société de paix qui tendait vers la dislocation, la figure du religieux aura pour effet induit, la reconsidération par les acteurs en conflits, de leurs positions extrêmes et la recherche de la paix.

L'apparition ou le retour de la figure du religieux en tant que vecteur d'apaisement et médiateur sociopolitique coïncide avec ce que Jacques Faget appelle « la métamorphose du travail de paix ». En 1990, la plupart des tensions et violences sur le continent africain comprenait l'intervention d'un tiers international, un « monsieur 'bons offices' » », véritable entrepreneur international de la paix. Ces *peacemakers* et autres diplomates étaient investis par la communauté internationale, comme dans le cas de Nelson Mandela qui officia dans l'ex-Zaïre entre Mobutu et Kabila père. Ces missions pouvaient comporter des pressions, menaces directes ou non émanant des pays étrangers, observateurs attentifs. Malheureusement, ces admonestations impliquaient parfois une radicalisation des positions locales et aboutissaient à une dégradation de la crise sur le terrain ; le « remède renforçait la maladie ».

La figure du religieux, figure de paix interne, fait émerger une diplomatie de proximité, portée par une figure charismatique locale. En soulignant le rôle de sa proximité socioculturelle¹⁵²⁴ avec les protagonistes, Jacques Faget révèle la portée majeure que les acteurs en conflit accordent au tiers. Pour que celui-ci favorise l'aboutissement pacifique d'un conflit, les autres protagonistes doivent avoir confiance en lui, se sentir proche de lui. Ce pacificateur a tout intérêt à susciter la sérénité et le calme, la « sécurité » pour qu'ils aient « foi »¹⁵²⁵ en sa démarche. Il faut qu'il soit capable « d'exorciser le mal » de la violence létale, de « chasser le démon » de la guerre civile. Ce lexique relève de la possession satanique et il n'en faut pas moins pour ramener la paix.

Dans le cas du Bénin, en plus du contexte sociopolitique national et international observable en 1990, la prégnance de la « problématique de la foi en Dieu et aux

¹⁵²⁴ Jacques Faget, *op. cit.*, p. 317.

¹⁵²⁵ Du religieux viendra le « salut et la paix » (Cédric Mayrargue, « Le religieux et les législatives de mars 1995 au Bénin », *op. cit.*, p. 158.)

dieux¹⁵²⁶ » explique que le pays accorde aux figures religieuses une importance telle qu'elle justifie leur présence accrue dans les processus d'apaisement des tensions. Elles sont pensées comme source de paix. Car elles « constituent le repère suprême auquel se réfèrent la plupart des citoyens dans un État, en particulier, dans un État en construction tel que le Bénin. Leur position appelle la hauteur nécessaire à leur crédibilité »¹⁵²⁷.

Elles sont figures de paix pour une autre raison. Leur statut et leur rôle institutionnel sont considérés par la population comme émanant du divin. « *Contester sa décision ou ne pas la respecter intervient dans l'imaginaire comme une transgression qui ne touche pas seulement l'homme, mais ce que tout le monde respect c'est-à-dire Dieu ou le divin, dont on suppose qu'il confère une légitimité première à son représentant (prêtres religieux traditionnels, Monseigneur, cardinaux, évêques, imams)* » : S.E.

La socialisation participe de cette sacralisation et de l'intériorisation¹⁵²⁸ de ce respect. La croyance est une chose, mais quand elle est collectivement ancrée, elle est de l'ordre de l'inviolable, mais qui ne s'impose pas ; c'est une quasi-norme juridique, non-contraignante mais néanmoins observée. Il en est de même du respect des aînés ou des « papas et sages » C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que la récarde¹⁵²⁹ envoyée par un dignitaire religieux ou un émissaire, en prélude à une médiation, postule nécessairement qu'un partisan du conflit recule un peu dans sa logique conflictuelles et guerrière, daignant au moins écouter ce que ce symbole envoie comme message. « *Les politiques pour la plupart intériorisent ce paramètre des choses avant même d'accéder parfois aux fonctions politiques. Car l'environnement dans lequel ils ont grandi en est teinté. Parfois l'échec d'un homme politique peut être lié au non-respect de ce principe, ou au refus d'écouter les sages, l'homme religieux à qui la communauté confère ce*

¹⁵²⁶ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, pp. 216-217.

¹⁵²⁷ Fors-Lépi, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵²⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 132-133.

¹⁵²⁹ Georges Balandier et Jacques Maquet (Dir), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris : Fernand Hazan, 1968, p. 353.

respect : [Voir l'exemple de Nicéphore Soglo dans son opposition à Monseigneur Isidore de Souza]¹⁵³⁰. » : S.E.

De même pour G., l'échec du parti FCBE face à Soglo dans la course à la mairie de Cotonou en 2008 serait lié aux invectives du président Boni Yayi envers Soglo, qu'il traitait de « *vieux fatigué de la politique* ». Selon cet enquête, « *Soglo étant considéré comme l'ainé de Yayi en âge et en politique : houétè nou vi ouè gnin Yayi bo na woa kpon noun kou min nou Soglo* : [depuis quand il est né Yayi, pour se permettre de manquer de respect à Soglo] ; *le vote de l'électorat en faveur de Soglo intervient comme une sanction. Ce qui fait qu'il est toujours là, à la mairie de Cotonou. É non kpon noun kou min nou minhô minto* : [l'ainé ou l'adulte est un symbole de respect. Littéralement, il n'est pas permis de regarder l'ainé dans les yeux surtout quand celui-ci vous parle. C'est comme lui manquer de respect] *Le respect des valeurs, suppose le respect de ceux qui en sont les dépositaires visibles, c'est-à-dire les aînés* » G.

La « relation verticale » que l'individu entretient avec ceux qui représentent pour lui un « symbole transcendant », intervient fortement dans la paix, mais vibre dans l'imaginaire de chacun. Ce qui émane des anciens ou des aînés contribue au mécanisme de contrôle de la violence. Le Béninois sait interrompre le cycle de la violence, mais il faut que le signal d'arrêt provienne d'une source qui lui parle assez et qui « s'impose » comme figure à respecter pour qu'il s'arrête. Pour D. : « *par exemple à un moment donné, un général de l'armée [Kouyami probablement] était près à en découdre avec le général Mathieu Kérékou [en organisant un coup d'État]. C'est son roi qui lui a demandé de laisser tomber*¹⁵³¹ *et sa médiation auprès de ce général a beaucoup joué dans l'abandon de ce projet.* »

¹⁵³⁰ Cédric Mayrargue, *op. cit.*, pp. 149-150 ; *Le général François Kouyami parle, op. cit.*, pp. 162-163.

¹⁵³¹ Voir à ce sujet Emmanuel V. Adjovi, *Une élection libre en Afrique : La présidentielle du Bénin (1996)*, Paris : Karthala, (Tropiques), 1998, p. 26 : « François Kouyami (à l'époque lieutenant-colonel) est impliqué dans un complot visant à renverser le général Kérékou. Arrêté il réussit à s'évader... il revient au bercail en 1990 après la Conférence Nationale... fait général de Brigade..., quand les services de sécurité et de renseignement informe le général Kérékou d'un possible coup de force du général Kouyami, Kérékou choisit un curieux canal pour mettre en garde son adversaire. Kouyami occupe un poste de dignitaire au sein du pouvoir traditionnel : il est ministre de la sécurité à la cour du roi de Kétou, président du conseil des rois du Bénin. Le général Kérékou envoie donc secrètement un émissaire au roi pour

« Nos aînés, nos sages et certains acteurs religieux jouent un rôle majeur de prévention des conflits. Ils sont des médiateurs de paix. » : M.M. H.M. nous dit qu' « indiscutablement ils ont un impact, même si ce n'est pas de façon aisément mesurable. Ne serait-ce que par le fait qu'ils prêchent en général la paix et la cohésion, qu'ils contribuent au dénouement de conflits aussi bien sociaux que politiques, ils représentent dans certaines mesures les institutions informelles, non moins influentes qui sont le résultat du respect que l'imaginaire populaire leur accorde, et qui aident par ce fait à la réduction des risques d'instabilité. »

Pour E., le protagoniste politique ou social dispose de son libre arbitre dans l'action qu'il mène ou qu'il compte mener. Mais quand celle-ci menace ou tend à menacer la paix collective, le rappel émis par les figures de la paix, « sonne souvent à son oreille comme l'appel à un réflexe pavlovien qui met un bémol à son action belliqueuse ». Le béninois sait ce que signifie ce signal de retenue : y déroger revient à remettre en cause un « ordre », non pas pesant mais pacifiant.

Exemples de figure de la paix

Isidore de Souza¹⁵³² est né le 4 avril 1934 à Ouidah. La famille de Souza, du nom d'un ancien esclavagiste du Brésil, est l'une des grandes familles béninoises. Il est ordonné prêtre en 1962, présent au Concile de Vatican II. Enseignant à l'université, évêque puis archevêque de Cotonou, il meurt le 13 mars 1999 à l'âge de 64 ans¹⁵³³. Ce prélat a non seulement marqué la vie politique du Bénin, mais il a aussi œuvré pour les problématiques sociales et en de faveur la paix, rédigeant ses *lettres pastorales*¹⁵³⁴. Elles avaient pour objectif de maintenir un lien avec la communauté des fidèles catholiques, mais de façon générale avec les Béninois dans leur ensemble sur les maux touchant le Bénin. Comme canal de communication, elles maintiennent le lien entre l'Église et la société et restent aussi un outil de « veille » en matière de justice sociale et de paix. Dans ce sens,

qu'il signale à son ministre que tous ses mouvements sont suivis qu'il n'a aucun intérêt à s'engager dans une aventure sans issue. »

¹⁵³² Voir à son sujet : Israël Mensah, *Isidore de Souza, figure fondatrice d'une démocratie en Afrique. La transition politique au Bénin (1989-1993)*, Paris : Karthala, 2011.

¹⁵³³ Israël Mensah, *op. cit.*, pp. 11-12 ; Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 117.

¹⁵³⁴ Sur *Les Lettres Pastorales* de l'Église catholique au Bénin voir : www.lacroixdubenin.com; Cédric Mayrargue, *Dynamiques...*, *op. cit.*, pp. 81- 82, 106 et suiv., et 464.

elles exhorteront souvent le citoyen à un vote sans violence et sans achat de conscience, au respect des droits humains.

Monseigneur Isidore de Souza apparaît à travers son œuvre et sa personne comme l'une des figures de paix, symbole de « foi, d'impartialité » au Bénin. Car « *c'est sous sa présidence que l'une des pages sacrées d'un Bénin sociopolitique pacifique et pacifiée s'est écrite* » : D. Comme le souligne le rapport général de la CN « Mgr Isidore de Souza, vous êtes avec nous entré dans l'histoire décisive de ce pays. Au nom de votre foi, de votre disponibilité profonde pour ce peuple, vous avez conduit nos travaux avec une compétence sans égale, avec une impartialité jamais prise à défaut, avec une patience dont vous seul étiez capable »¹⁵³⁵. « *Monseigneur Isidore de Souza était le symbole, le garant et le dépositaire de la paix durant toute la CN. Médiateur du jeu politique et des interactions conflictuelles qui se jouaient en coulisse, son aura influencera la vie politique du Bénin de façon générale, et particulièrement la CN* » : S.E ; « Pendant neuf jours, du 19 au 28 février, le prélat conduisit avec tact, dans un esprit de consensus toujours réaffirmé, les débats contradictoires, souvent passionnés, de près de cinq cents délégués »¹⁵³⁶. Le rôle particulier de Mgr Isidore de Souza au moment de la CN a joué comme un symbole de référence pacifique. En conséquence, d'autres pays africains comme le Congo ou le Togo ayant choisi aussi la voie de la Conférence, ont à leur tour confié sa présidence à un prélat.

Mgr Bernardin Gantin¹⁵³⁷ constitue une autre figure religieuse catholique. Né en 1922, il avait à sa mort, en 2008, le titre de Cardinal, depuis 1977, de l'Église Catholique romaine. Avant et après les indépendances il a aussi influencé fortement la vie sociopolitique du Bénin. Sa personnalité, ses prises de positions et ses actions ont conduit le pays à la paix. Dans son rôle de « pasteur pour la paix », il rappelle en 1968 et 1970 comment « le parti unique peut être nuisible à la paix par sa dimension totalitaire [et comment] le régime démocratique est porteuse de

¹⁵³⁵ Rapport général de la CN, *op. cit.*

¹⁵³⁶ Jérôme C. Alladaye, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵³⁷ Sur sa vie et son parcours au sein de l'Église de Cotonou au Vatican, voir : www.la-croix.com. L'article d'Isabelle de Gaulmyn, « Le Cardinal Gantin s'est éteint », du 13/05/2008, dans la rubrique *religion*.

valeur humaine indispensable »¹⁵³⁸. En tant que médiateur pour les différends qui opposaient les partis après l'indépendance de son pays, il participe avec d'autres figures religieuses « Mgr Chopard, Préfet Apostolique de Parakou, le représentant des Missions Protestantes, l'Imam de Cotonou, le samedi 12 mars 1960, à une conférence de la table ronde contre la violence. Cette conférence de la table ronde avait pour but de faire revenir la paix et la concorde afin que le Dahomey retrouve le visage d'un pays démocratique où chacun doit pouvoir s'exprimer librement et contribuer à l'unité nationale dans la diversité des opinions »¹⁵³⁹.

Le rôle de premier plan joué par l'Église catholique témoigne de la place qu'elle a occupée très tôt dans la formation d'une société béninoise politique, culturelle, religieuse et sociale. Mais les autres religions ont joué elles aussi, de leur partition dans un Bénin pacifique et produit aussi des figures de paix. Le Daagbo Hunon, Chef suprême des cultes vodou à Ouidah ou Sossa Guèdèhoungù sont deux figures de ce culte. Leurs médiations ou prières pour la paix dans le pays intervenaient cependant sans coordination au regard de leur concurrence, résultant de l'initiative du pouvoir politique d'institutionnaliser le leadership du culte religieux traditionnel en 1990. Les imams des différentes mosquées centrales (Cotonou, Parakou, Porto-Novo) et certains pasteurs des Églises protestantes jouent aussi, surtout en période électorale, un rôle cardinal dans le processus de pacification¹⁵⁴⁰.

Il ressort du *corpus* empirique, malgré l'apparition de nouvelles figures et l'œuvre des anciens présidents, que la mort des figures de paix présentées *supra*, handicape le Bénin d'une partie de ses « ressources symboliques ». Elles étaient les garants, veilleurs et contributeurs à une pacification. D : « *on se rend compte que nous*

¹⁵³⁸ Mgr Gantin, cité par Cédric Mayrargue, *op. cit.*, pp. 82-83.

¹⁵³⁹ Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*, p. 308.

¹⁵⁴⁰ Emmanuelle Kadya Tall, « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 1995, vol. 35, n° 137, [en ligne], sur : <http://www.persee.fr>, consulté le 01/05/2009, p. 198 ; Cédric Mayrargue, *Dynamiques..., Le religieux et les législatives de mars 1995 au Bénin*, *op. cit.* ; les institutions religieuses traditionnelles comme « réseaux de solidarité sociale et repères stables et pacifiants » (Nassirou Bako-Arifari, *Processus de décentralisation et pouvoirs traditionnels : typologie des politiques rencontrées*, FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations)/Division du développement rural, juin 1998, [en ligne], sur : <http://www.fao.org/sd/frdirect/ROan0014.htm>, consulté le 18/02/2011, pp. 9-10 ; « le déplacement des représentants de cultes traditionnels et des chefferies traditionnelles chez le président Boni Yayi », journal télévisé de 20 heures du lundi 15 mars 2010 sur l'ORTB.

reculons et on perd peu à peu le nom de havre de paix. Il faut reconnaître que pour cause certains acteurs comme Mgr de-Souza, qui étaient présents dans la société civile et qui jouaient le rôle de médiateur sont en train de mourir. »

De sorte qu'« on a l'impression que le Bénin n'a pas encore fait le deuil de ses figures imposantes qu'ont été le Cardinal Bernardin Gantin et Mgr Isidore de-Souza. Les personnalités capables d'influencer les acteurs en exercice, telles que les anciens présidents de la République (Nicéphore D. Soglo, Mathieu Kérékou et Émile D. Zinsou) [et ceux-ci] ne prennent pas assez d'initiatives ou ne paraissent pas avoir le recul et la hauteur suffisants pour inspirer confiance à tous »¹⁵⁴¹ De surcroît, pour certains comme le général Kouyami, « nous avons perdu tout repère. Autrement, comment comprendre que quelqu'un, sous le prétexte égoïste de tester ou d'éprouver sa popularité, puisse faire marcher des religieux, des rois, des chefs traditionnels, tout ce que nos coutumes possèdent de plus sacré »¹⁵⁴².

« De nos jours tous ceux qui pouvaient jouer le rôle d'ainés ou des figures qui doivent susciter le respect sont devenus partisans et on voit le rôle que ça a sur l'équilibre du pays. On se demande ce que le pays va devenir quand tout ce monde et toutes ses valeurs qui font respecter à chacun le vivre-ensemble, vont disparaître. » : D. Dans la formation de la cohésion d'une société et sa pérennisation par un symbole qui la renforce, Simmel nous dit qu'« en perdant sa réalité corporelle, le symbole peut exercer un effet bien plus puissant, profond et indestructible en tant que simple idée, nostalgie ou idéal »¹⁵⁴³. Pour le cas béninois, la force du symbole s'impose au-delà de la « disparition corporelle », comme ressource de paix mais le citoyen semble nostalgique d'un effet continu de celui-ci, malgré son absence. A. : « On n'a pas fini de pleurer Isidore de-Souza. Qui était le garant on peut le dire de la paix sociale et qui d'une façon ou d'une autre influait sur le champ politique, en termes d'éthique et de morale. Quand il fallait dire la vérité à Kérékou, il l'a fait en 1991 et quand il fallait la dire à Soglo en 1996, il l'a fait. Aujourd'hui le Bénin recule au niveau des institutions morales. Il en existe

¹⁵⁴¹ Fors-Lépi, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵⁴² Le général François Kouyami parle..., *op. cit.*, p. 189.

¹⁵⁴³ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 519.

très peu et celles qui existent se décrédibilisent sur le terrain. Elles sont instrumentalisées et inféodées au pouvoir. L'autorité morale fait de la politique. Le rôle des chefs religieux n'est plus du domaine de la moral et de l'éthique. Le danger d'un conflit avéré pourrait venir de ce que les références morales deviennent non opérationnelles dans le cadre de la prévention et la résolution des conflits. »

Ainsi, pour H.M. : *« l'autre risque qui intervient à contre sens des facteurs de paix c'est la disparition de ceux qui ont joué un rôle prépondérant dans notre histoire politique afin qu'elle ne soit pas aussi dramatique »*. Toutefois, dans sa vision et son interprétation, H.M étend son observation à la disparition non pas seulement des figures religieuses, mais aussi des agents sociaux identifiés comme « papas, aînés, anciens présidents ou sages ». Pour lui, comme *« élément de fort facteur de conflit, c'est la disparition de cette classe politique qui se meurt. Car cette classe politique sait s'arrêter à tout moment pour faire le point, pour désamorcer les tensions pouvant conduire aux désastres. Il s'agit de : Robert Dossou, Théophile Nata, Mathieu Kérékou, Nécéphore Soglo, Émile Derlin Zinsou, Maurice-Ahanhazo Glèlè, Moïse Mensah. »* À la suite de H.M, et pour C., en dépit de ce qu'on pourra trouver comme défaut à cette classe politique, *« elle savait identifier les points de convergences et ce qui est souhaitable pour la paix dans le pays »* ; Or, la nouvelle classe politique celle qui remplace l'ancienne n'a pas ce *« même charisme, la même aura qui pourrait l'amener à lever le pied de temps en temps, pour éviter la rupture totale »* : C. Pour lui, cette classe politique qui s'est enrichie avec le renouveau démocratique, est celle de l'argent¹⁵⁴⁴, moins enclin à négocier. *« Quelqu'un comme Yayi est à la médiane des deux classes : héritier de la vieille classe (modèle) et héritier de la nouvelle classe (mauvaise référence) »* : E.

« Aujourd'hui il y a au Bénin très peu de gens présents au sein de la classe politique qui ont la culture du respect, la morale de l'altérité, le respect de l'autre. Aujourd'hui on est à l'heure de l'argent » : C. *« Cette nouvelle classe a comme défaut d'être belliqueuse et a une absence de culture politique, fait de dialogue et de compromis. Elle est en train de remplacer celle ancienne qu'on pourrait*

qualifier de la “génération des pompiers”. » : E. Enfin, pour S.E, si la tradition politique qui conférait au Bénin une gestion apaisée de ses tensions se perd, c’est surtout parce que la nouvelle classe politique ne « *sait pas écouter ses adversaires politiques ou se refuse à le faire. Elle ne sait surtout pas parler, car elle dispose de peu de ressource, d’expérience, sa trajectoire politique étant spontanée, sans histoire liée à celle du pays* ».

E., pense aussi que « *la nouvelle classe politique dont fait partir Yayi écoute peu ses collaborateurs et la population et il est souvent dans la logique de la répression.*» A. semble abonder dans le même sens : « *ce que l’on voit avec le pouvoir actuel, ne dénote pas d’un leader de paix. Car, sous ses ordres le respect des libertés et des droits est menacé. Le préfet du Zou la dernière fois a ordonné que l’on bastonne des populations qui manifestaient*¹⁵⁴⁵ ».

Demeurant dans la logique d’une définition du profil du « leader de paix », la sous-section qui va suivre analysera l’idée que l’homme de paix ou celui qui le devient et oriente ses actions dans le sens de la pacification, résulte aussi du « traitement » qu’autrui fait de ce qu’il est un « homme », c’est-à-dire sensible à l’affront, au mépris et à la honte. Comme dirait le langage populaire en Côte-d’Ivoire, si « son visage est versé par terre », il cherchera à laver l’affront par la violence.

1.2.2. L’homme est un « objet rituel délicat »

La transition politique béninoise des années 1990 a conduit au renouveau démocratique et permis une alternance sans violence. Elle a aussi pour variable explicative la place accordée à Kérékou, à son image, et surtout au symbole qui lui a été conféré comme acteur majeur dans la réussite de la CN.

Ce général marxiste n’a pas choisi de radicaliser sa position et la voie d’une transition violente par les armes. Il a accepté de se soumettre aux décisions des

¹⁵⁴⁴ C’est la classe politique des hommes d’affaires (*supra*).

¹⁵⁴⁵ Cf. Guy Quenum, « Accusé d’avoir fait bastonner les élèves enseignants à Abomey : le dilatoire du préfet Armand Nouatin », *L’autre Fraternité*, du 7 octobre 2010, [en ligne], sur : www.lautrefraternite.com, consulté le 03/09/2012 ; « Lors de la fête des enseignants dans le Zou : le préfet Nouatin chassé de Bohicon », *L’informateur*, du 6 octobre 2010, [en ligne], sur : www.linformateurinfo.over-blog.com, consulté le 03/09/2012.

assises aussi parce que les délégués et l'archevêque Isidore de-Souza ont su « traiter avec égard » le président sortant qu'il était.

Son bilan de fin de règne était pourtant perçu comme catastrophique ; les mots qui reviennent généralement sont sans appel : dictateur, corruption, grève, autoritaire, violation des droits humains, répression de l'opposition. Sur cette unique base, la démarche et la posture à adopter pour le faire partir ne suggérait aucune sollicitude, aucune compassion, aucune pitié.

Celui dont le régime a torturé, emprisonné, ne méritait qu'un traitement attendant ; c'était l'opinion la plus répandue. La tension qui prévalait en 1989 présageait du « châtement exemplaire » à appliquer au général et à ses collaborateurs ayant officié durant les 17 ans de règne. La fin de Kérékou supposait donc une chute qui soit autant violente que les souffrances endurées par les victimes de la révolution. La « chasse aux sorcières » devait être inévitable. Pourtant, ce général marxiste est devenu démocrate puis un pasteur repent qui a rencontré Dieu¹⁵⁴⁶. Ensuite, il est revenu sur la scène politique « avec sa bible et le discours sur le divin ». Auparavant, au début de l'année 1990, il est entré dans l'histoire politique du Bénin, comme un « objet délicatement ritualisé » dont la manipulation a probablement évité le drame au pays.

Il s'agira pour nous de comparer le traitement réservé à Kérékou par rapport à ses autres « frères d'armes » que sont :

- Denis Sassou N'guesso du Congo (marxiste aussi entre 1979 et 1991),
- Eyadema Gnansigbé du Togo.

En ce début d'année 1990, un contexte de forte tension vient de l'extérieur, chute du mur de Berlin, vent de la démocratie, comme de l'intérieur, crise économique, contestation des partis/États uniques et répressifs. Ces trois dirigeants sont tous des officiers, venus à la tête de leur pays à la faveur d'un coup d'État militaire. Ils ont tous le profil des présidents dictateurs qui ont combattu le multipartisme et utilisé la violence militarisée pour gouverner. Les trois partagent la même trajectoire et

étaient promis à la même fin brutale. Leurs parcours ultérieurs lors des CN, décidés par leurs opposants, vont montrer pourquoi, dans le cas de Kérékou, la transition a eu lieu « tranquillement ». Pour Sassou et Eyadema, au contraire, elle a conduit à la violence et à un début de guerre civile. Cette divergence dans l'effet final s'explique car, dans une certaine mesure, au Togo et au Congo, la CN a donné lieu à un « procès » des deux dictateurs déchus.

D'entrée, les présidents Kérékou, Eyadema et Sassou avaient accepté de jouer le jeu de la CN et de la démocratie, sous la pression de la communauté internationale. Ils auraient pu rejeter violemment l'idée de changement de régime, en réprimant les revendications comme ce fut le cas au Mali par exemple avec Moussa Traoré en mars 1991. En acceptant ce jeu, il y avait une forte probabilité, qu'ils n'accepteraient pas de « perdre la face », leur dignité et le symbole qu'ils représentaient – ils étaient présidents de la république et « rois » : pendant des années personne n'a osé contester leur volonté. Ils étaient déifiés, vénérés, chantés, proclamés par des laudateurs. Puis ils avaient été fortement mis à mal au cours des débats, par une opposition et une société civile libérées de longues années de mutisme.

Le cas Kérékou à la CN

La lecture du rapport de la CN montre « l'exercice rhétorique » mis en place par les conférenciers et en premier par l'archevêque de-Souza pour amener le général à accepter les décisions à l'issue des travaux et surtout à ne pas recourir à la violence. Car, certains l'oublient aujourd'hui, les barons du parti unique, le PRPB, mettaient la pression et le général était encore président, voire roi. Il avait toujours le contrôle de l'armée et de la garde républicaine. Il pouvait à tout moment arrêter les travaux en envoyant les militaires dans la salle de conférence, réprimer les délégués dans le sang et réduire au silence toute volonté de changement et de transition. Dès lors, pour nous, l'attention particulière portée par Mgr de-Souza au général a joué dans l'attitude de celui-ci. Cela a favorisé une issue pacifique de la transition béninoise. Durant tous les travaux, il n'a pas hésité à maintenir le

¹⁵⁴⁶ Camilla Strandsbjerg, *op. cit.*, p. 78 et suiv.

contact avec le général. « Au Besoin, [Mgr Isidore de-Souza] allait rencontrer en tête-à-tête au palais de la république le général Kérékou, le rassurant sur son sort personnel »¹⁵⁴⁷.

Pour S.E, la délicatesse de la démarche du prélat et le fait de lui montrer de la reconnaissance quant à la réussite de la CN a émoussé chez le dictateur toute tentative de radicalisation. Pour preuve S.E parle de ce que, « à un moment, alors que les travaux se trouvaient dans une impasse, Mgr de Souza s'est retourné vers le général et lui a demandé : 'mon cher président ou mon cher général [l'enquêté ne se rappelle plus] que faut-il faire'' et le général de répondre : 'la conférence est souveraine'' ». Par ailleurs, le discours du rapporteur général de la CN, fait également ressortir l'utilisation d'un « langage ritualisé » comme pour rendre hommage au roi en train d'abandonner ses prérogatives. « Vous êtes donc tous d'accord, je crois, pour que j'affirme en votre nom à tous que la première constatation de votre rapporteur général est que le président Mathieu Kérékou en prenant l'initiative de ce rassemblement a certainement obéi à des contraintes économiques et sociales mais qu'il a de toute façon été l'artisan d'un événement majeur : la naissance d'une nouvelle République. Monsieur le président de la République, sachez que la Nation entière vous est reconnaissante pour cet acte de courage politique. »¹⁵⁴⁸ Le rituel atteint un sommet avec sa loi d'amnistie personnelle. Suivant la loi (n° 91-013 du 30 mars 1991 : *supra*), « le président Mathieu Kérékou ne peut comparaître devant aucune juridiction en qualité de témoin, de complice, d'auteur ou de co-auteur pour les actes » commis sous sa présidence et couvrant la période du 26 octobre 1972 au 1^{er} avril 1991. Cette loi intime alors « l'oubli » comme une thérapie d'ensemble, au mépris des victimes sans nul doute, mais au nom d'une paix et d'une cohésion recherchées autour du pardon, sans stigmatisation, ni la désignation d'un coupable.

Le rapport général révèle plutôt une mutualisation de la culpabilité. « Tournant en effet le dos à notre histoire et notre géographie, à nos arts, à notre habileté, nous

¹⁵⁴⁷ Jérôme C. Alladaye, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵⁴⁸ Rapport général de la CN, *op. cit.*

avons refusé notre croissance à partir de notre être et de nos ressources. Prférant l'immédiat de quelques-uns au « moyen terme » de tous, nous avons choisi d'élargir épisodiquement le petit cercle des privilégiés et continuons d'étouffer les énergies du plus grand nombre. L'argent devenu notre maître nous dicte toutes nos extravagances, toutes nos faiblesses, tous nos abus. A cause de l'argent qu'il nous faut à tout prix, nous nous mettons en danger de n'avoir plus de culture authentique, plus de liberté, plus de respect pour rien, plus de famille. [...] Nous nous sommes donc retrouvés assassins de nos propres valeurs. Abel disparu, nous ne pouvions plus dormir. L'œil s'est allumé dans notre nuit de honte et nous a conduits à la Conférence des Forces Vives de la Nation. [...] nous avons appris à nos dépens que tout pouvoir livré à lui-même devient fou. Nous avons appris que « l'autorité se fonde sur la raison – si tu commandes à ton peuple d'aller se jeter à la mer, il fera la révolution » Mais parce que le pouvoir facile nous a tentés, parce que nous y tenions à tout prix, parce que sans lui nous paraissions vides à nous-mêmes nous n'avons rien épargné : violences de toutes sortes, tortures, meurtres avoués ou non [...] pourvu que nous soyons sûrs que nous sommes seuls à bord et que nous régnons. [...] Depuis les enfants dans la rue, les femmes devenues nos choses alors qu'elles sont nos mères et nos références de valeurs sûres, les travailleurs sans salaires et donc sans considération et sans avenir. [...] chacun de nous en a eu le cœur bouleversé et l'esprit troublé au point que nous avons décidé de nous transformer en Etats généraux de la Nation, de proclamer sans ambiguïté la souveraineté de notre rassemblement et la force exécutoire de nos décisions. [...]»¹⁵⁴⁹. Sur les 326 mots que compte la citation, le « nous, nos, notre » sont représentés 42 fois.

L'imaginaire retient les révolutionnaires comme les coupables mais la thérapie béninoise, à travers la CN et par son président de Souza, a initié un rituel exorcisant le mal commun vécu durant 17 ans. Il s'agissait de se débarrasser du révolutionnaire marxiste Kérékou, sans pour autant le guillotiner. De l'oubli ou de la réification, le rituel a intégré, l'indemnisation des victimes. Celles-ci accèdent à la reconnaissance, sans que la justice n'ait à prononcer une sentence contre le

¹⁵⁴⁹ Rapport général de la CN, *op. cit.*

« bourreau Kérékou ». Le rituel révèle également le « silence culturel autour du général Kérékou : 1972-1990) » : ce dirigeant est coupable pour les historiens et la mémoire collective, mais s'est montré néanmoins capable d'une grande hauteur de vue, en n'interrompant pas une mobilisation « vérité et réconciliation », même si tout n'est pas dit – il subsiste sans doute des zones d'ombre.

L'agora de la CN a identifié les coupables, ou le coupable Kérékou mais surtout à permis d'envisager que les victimes pardonnent pour que la paix s'installe. Une analyse comparée avec les expériences togolaise et congolaise montre que leur échec – ces deux transitions ont débouché sur des violences létales – provient aussi du fait que dès le début, les assises ont donné lieu à une stigmatisation systématique des coupables. Ils devaient rendre des comptes et en premier lieu, les « coupables Eyadema et Sassou ».

Le cas Eyadema à la CN togolaise (8 juillet-28 août 1991)

La citation de Mirabeau paraphrasée par le prélat Mgr Philippe Fanoko Kpodzro (président de la CN) évêque d'Atakpamè au Togo, énonçait probablement l'issue de la CN togolaise : « Nous sommes ici par la volonté du peuple, et nous n'en sortirons que par la force des baïonnettes »¹⁵⁵⁰. Au Togo, il s'agissait, au début des travaux de dessaisir le président Eyadema de tout pouvoir sur ces assises. En bref, l'enjeu consistait à instituer la souveraineté de la CN, de fait et non par consensus, comme entité s'imposant au chef de l'État lui-même. Au Bénin, le général-président décrète la souveraineté de la CN ; au Togo, elle est édictée dans un texte, nommé « acte n°1 », par des conférenciers, contre avis du dictateur. Une lecture des travaux montre certains ministres de son gouvernement humiliés en direct à la télévision¹⁵⁵¹. Des insultes fusaiement de toute dans la salle.

Dès l'entame des travaux, Eyadema fait figure de « mal à abattre », ses crimes et sa gouvernance violente sont exposés sans tabou devant tout le monde et en direct

¹⁵⁵⁰ Cf. document audiovisuel, « Extraits de la Conférence Nationale souveraine au Togo en 1991 », sur : <http://atelier.rfi.fr/video/extraits-de-la-conference>, consulté le 04/09/2012.

¹⁵⁵¹ Cf. document audiovisuel, « Agbéyomè Kodjo pleure à la conférence nationale souveraine au Togo », sur : <http://www.youtube.com/watch?v=VPQYf-1Ng6w>, consulté le 03/09/2012.

à la télévision. Chacun, opposant et/ou membre de la société civile, venait cracher sa colère et demander que le « Timonier national » rende gorge. À la conférence, « on y dénonce les violations des droits de l'homme ; les vols organisés et les pillages des deniers publics »¹⁵⁵² sous le régime précédent. Par la suite, le premier ministre de transition à la fin de la CN Joseph Kokou Koffigoh signe un décret (décret n° 91 - 11 du 26 septembre 1991), pour déposséder le tyran déchu de ses prérogatives militaires, dorénavant en cessation d'activité à la tête des Forces Armées Togolaises (FAT). C'est une humiliation supplémentaire lorsqu'on connaît l'attachement du général à ce corps. C'est la seule activité professionnelle qu'il a exercé, en partie dans l'armée française (en Indochine et en Algérie) sous la colonisation puis après son coup d'État¹⁵⁵³. Pour l'observateur connaissant le rôle du chef d'État dans l'histoire de son pays, de 1963 jusqu'à sa mort en 2005, Eyadema sans aucun titre militaire n'est-il pas vidé de son contenu symbolique ? Il est lieutenant en 1963, commandant en 1964, chef d'état-major de l'armée en 1965, général de brigade en 1967) ?¹⁵⁵⁴ Si la trajectoire du militaire prête à sourire, elle reste le contenu essentiel de son histoire. En voulant l'effacer, ce premier ministre a sûrement oublié la « figure de la bête » et surtout l'histoire de sa gouvernance depuis 1967.

Contrairement au Bénin, l'histoire, à la suite des assises, rapporte que le Togo est entré dans une crise sociopolitique, frôlant la guerre civile. En effet, quelques mois après la fin de la CN, le 1^{er} octobre 1991, l'armée prend une première fois en otage la radio et la télévision nationale. Le 8 octobre, des soldats essayeront d'assassiner le Premier ministre de transition. Le 5 mai 1992, le fils du feu président Olympio, Gilchrist échappera de peu à la mort. Le 22 et 23 octobre 1992, des militaires prennent en otages des membres du Haut Conseil de la République¹⁵⁵⁵.

Le cas Sassou à la CN congolaise (25 février-10 juin 1991)

Que nous apprend la lecture des travaux, présidés par le Mgr Ernest NKombo évêque du diocèse d'Owando, de la CN congolaise ? Elle a duré presque quatre

¹⁵⁵² Tètè Tete, *Démocratisation à la togolaise*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 187.

¹⁵⁵³ Voir aussi : Tètè Tete, *op. cit.*, p. 187-188.

¹⁵⁵⁴ Cf. document audiovisuel, « La rupture ou la véritable histoire de la petite Suisse », sur : <http://www.youtube.com/watch?v=HYp2mKag-2s&feature=related>, consulté le 03 septembre 2012.

¹⁵⁵⁵ Tètè Tete, *op. cit.*, p. 188 et suiv.

mois et montre pareillement que le général Sassou n'a pas été ménagé. Il sera traité d'« assassin », de « dictateur ». Il sera demandé au général Sassou de venir s'expliquer sur les crimes qu'il aurait commis ou faire commettre par des membres de son régime.

Au début de la conférence, il est très tôt la « cible » des invectives. À la fin des travaux et devant la conférence nationale réunie, il est contraint d'échanger, la tête baissée, le drapeau marxiste – « le drapeau de la république qui fait partie de l'histoire du Congo » selon ses propres mots, prononcés peu après – contre le drapeau vert, jaune et rouge, les couleurs de l'indépendance. Le président Sassou affirme que ce moment est « chargée de beaucoup d'émotion ». Face aux anciens responsables, dans la salle de la conférence, les dossiers dits « Scud »¹⁵⁵⁶ (du nom du célèbre missile) vont révéler les affaires des dignitaires du régime et du président Sassou. Certains dignitaires s'effondrent en larmes et le président Sassou est contraint de demander pardon devant le peuple congolais suivant les débats à la radio et à la télévision, mais aussi devant le monde entier. Il procède à la cérémonie du « lavement des mains », un rituel de purification des fautes commises¹⁵⁵⁷. L'ancien despote reconnaît publiquement sa culpabilité, mais pour nous, son « visage a été versé par terre ». Selon une vidéo¹⁵⁵⁸, il n'hésitera pas non plus à humilier la femme de Pascal Lissouba, l'un des opposants à la CN, élu en 1992 et contre qui il luttera par milices interposées jusqu'à son retour au pouvoir en 1997. Le général Sassou prend ainsi sa « revanche » sur l'histoire de l'humiliation. En conséquence et contrairement au Bénin, le pays connaît une

¹⁵⁵⁶ L'exemple sur la mort de l'ancien président congolais Marien Ngouabi, cf. à ce sujet : « Conférence Nationale Assassinats Politiques au Congo », « Mort de Marien Ngouabi : témoignage de Mouhounou 2.wmv », sur : www.youtube.com, consulté le 05/09/2012.

¹⁵⁵⁷ Cf. document audiovisuel, « Congo Conférence Nationale », sur : <http://www.ina.fr/politique/gouvernements/video/CAB92063951/congo-conference-nationale.fr.html>, consulté le 05/09/2012.

¹⁵⁵⁸ Cf. http://www.wat.tv/video/jocelyne-lissouba-humiliee-30uwn_2gtn9_.html, cette vidéo montre une représentation théâtrale intitulée « destin partagé ». Elle retrace les 50 ans de la vie sociopolitique du Congo à laquelle assistait le général Sassou qui avait par la même occasion invité l'épouse de Lissouba, Jocelyne. Durant la représentation certaines propositions (exemple : transformer le Congo en petite Suisse) de son mari au moment où il était au pouvoir seront parodiées : simulant l'état d'ébriété du Professeur président Lissouba les acteurs tourment en dérision celui-ci : « transformer le Congo en petite Suisse ! Non en petite cuisine, et chacun aura sa part, car je suis venu vous servir et non pour me servir, je n'en ai pas besoin ».

première guerre civile qui dure de juin 1993 à janvier 1994 et une seconde, entre mai 1997 et octobre 1997¹⁵⁵⁹.

L'homme est un « objet rituel délicat. » Pour vivre en paix avec lui, il convient de ménager sa susceptibilité et de l'aborder avec précaution

L'homme est un « objet rituel délicat »¹⁵⁶⁰ et « un individu biologique »¹⁵⁶¹. Et, c'est parce qu'il est émotionnellement actif, qu'il peut entrer en relation d'interaction « d'un ici et maintenant et d'un ailleurs », qu'il peut se représenter les autres et agir. Alors ne lui fait pas ce que tu ne veux pas qu'il te fasse. Car, « il ne peut y avoir de motif convenable pour nuire à notre prochain, il ne peut y avoir d'incitation à faire du mal à autrui que le genre humain puisse partager, sinon la juste indignation pour le mal qu'autrui nous a fait »¹⁵⁶².

« En tant qu'objets sacrés, les hommes sont sujets [fondamentalement dialogiques] aux affronts et aux profanations. [Ceci leur confère leur statut] de joueur rituel¹⁵⁶³ »¹⁵⁶⁴. La constatation s'impose : il faut savoir manipuler¹⁵⁶⁵ les hommes avec précaution. Ils sont aisément sujets à des « blessures narcissiques » ainsi qu'à la profanation de ce qu'ils sont : des êtres symboliquement chargés en quête de

¹⁵⁵⁹ Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p.19.

¹⁵⁶⁰ Car, il est ici « envisagé comme objet sacré à l'égard duquel l'individu doit remplir des devoirs, comme un phénomène qui ordonne un certain type d'activité rituelle... L'existence de l'individu dans le monde est [ainsi donc] le produit d'un travail (*face work*) plutôt que la manifestation d'une essence » (Albert Ogien, « La décomposition du sujet. Le sujet comme objet rituel », *op. cit.*, p. 105 ; Erving Goffman, *Les rites...*, *op. cit.*, pp. 9-42.)

¹⁵⁶¹ George Herbert Mead, *op. cit.*, p. 36. L'individu biologique est donc un individu hautement émotionnel et pas seulement rationnel : *il n'y a donc pas d'opposition radicale entre conduite en attitude de cognition et conduite en mode stimulus/réponse, pas plus qu'entre habitude et réflexion*. La tentative de séparation conduit souvent l'épistémologie à une ignorance de la puissance des émotions dans l'acte de l'individu. C'est ce que démontre Philippe Braud dans sa théorie sur *l'émotion en politique*, quand il affirme que : « la place de l'émotion et du symbolique en politique doit être reconnue. Cette reconnaissance constitue le premier moyen d'ouvrir une brèche dans nos méconnaissances... Dans une approche purement interactionnelle, l'analyse des dimensions émotionnelles du politique demeure une entreprise d'une grande difficulté mais d'une non moins grande nécessité... Aujourd'hui, les dimensions émotionnelles de la vie politique sont largement méconnues comme objet de recherche » (Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 7-17.) Une « prise de conscience d'un déficit d'analyse [est de mise] » (*Ibid.*, p. 73.)

¹⁵⁶² Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux* (1759), (Traduction française), Paris : PUF, 1998, p. 135., cité par Christian Lazzeri « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles », in *L'homme est-il sympathique ? Le contr'Hobbes*, La Découverte/M.A.U.S.S, n° 31, premier semestre 2008, p. 60.

¹⁵⁶³ Le rite interactionnel, supposerait « une attitude envers un objet, attitude qui impliquerait un certain degré de respect » (Erving Goffman, *op. cit.*, p. 51.)

¹⁵⁶⁴ Erving Goffman, *Les rites...*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁶⁵ Nous voulons attirer ici l'attention du lecteur sur le sens que peut prendre ce verbe selon le contexte dans lequel on l'utilise. Pour ce qui nous concerne, il ne s'agit pas d'un exercice de contrôle (persuasion clandestine : *supra*), un jeu d'intoxication qui va consister à agir sur la psychologie de l'autre avec qui on est en interaction. Loin de là, il faut prendre le verbe au sens où le laborantin manie avec précaution ses tubes à essai, lors de ses diverses expériences.

reconnaissance perpétuelle. Les signes qui les définissent et auxquels les hommes s'identifient, sont sacrés.

Il devient probable que les hommes soient portés sur l'interaction parce qu'ils sont symboles. Se manifeste comme un besoin d'échanger : ils sont sujets à la reconnaissance, mais peuvent inversement réagir avec violence à toute forme de mépris ou d'humiliation. Toute forme d'agressivité de leur part peut se comprendre alors aussi comme la violation de ce qu'ils considèrent comme sacré, à commencer par leur propre être. Chez l'homme, se produit une nette augmentation de la sensibilité et un dosage de plus en plus accentué du contenu des signes et symboles qui le caractérisent, au gré de ce qu'en font les autres. Une très forte sacralisation des signes s'explique par une forte stigmatisation et entraîne une réaction vive à toute profanation. L'agressivité engendrée par la profanation, l'insulte ou le déshonneur, est souvent au cœur des interactions conflictuelles¹⁵⁶⁶.

Ces interactions conflictuelles se présentent souvent sous forme d'un *logos* belliqueux et un comportement défensif. Le contenu sacré de ce qui représente l'individu est processuel, se remplissant au fur et à mesure que l'homme rencontre autrui avec qui il partage le champ social. Cette précision notifie que l'être, au-delà du naturel, n'est symbolique que dans le cadre de son histoire sociale. « L'être musulman » et « l'être chrétien » auront donc un stock de symboles différent, ce qui semble évident. Par ailleurs, l'objet prend une dimension sacré à partir du moment où, ce qui est considéré comme profane s'en rapproche. Ce qui n'est pas sacré dès le départ peut le devenir juste parce que « l'infidèle » a osé le toucher. Les signes et les symboles prennent parfois alors le sens que veut bien lui donner ceux pour qui ils sont sacrés.

Tout peut devenir sacré à partir du moment où il y a offense. Le sacré échappe ici au sens qu'aurait pu lui donner l'universitaire Gilbert Durand, où constance et transcendance seraient sa raison d'être, échappant ainsi à toute interprétation autre

¹⁵⁶⁶ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 145.

que celle de sa genèse. Mais le sacré devient en revanche le bouc émissaire¹⁵⁶⁷ qui justifiera la violence et le sacrifice de « l'infidèle » qui doit ramener la paix.

La peur de l'inconnu augmente également le dosage négatif de l'objet rituel délicat. Il est tentant d'écrire ici – même si ce n'est pas le sujet développé – qu'en fin de compte, qu'une « désacralisation, une laïcisation » par des idées politiques pourrait, selon toute probabilité, émousser l'objet rituel. Une sorte de laïcisation maintiendra les signes et les symboles de l'objet, tout en réduisant la virulence du contenu sacré.

En tant qu'objet rituel, producteur de significations en interaction constant avec son environnement, le sujet humain devient une contrainte sociale définissant un régime d'obligations structurant, avant même que la rencontre avec l'altérité ne s'établisse. Ainsi, l'exercice du rituel pratique de l'interaction établit et maintient des attributs moraux propres à l'individu, comme la fierté, l'honneur¹⁵⁶⁸. Cette procédure signifie à l'autre la nécessité de respecter ces particularités éthiques. Partant, si l'individu est un objet rituel, une parcelle du *mana* collectif ayant un moi sacré, la société elle-même est percevable comme un vaste laboratoire où les sujets présents sont les produits de la chimie (voire de l'alchimie) sociale à manipuler.

Un écart constituerait une fausse note dans le rituel de manipulation. La délicatesse dans son maniement s'avère pertinente car une erreur d'appréciation peut provoquer une « explosion » sociale. En tant que chimiste appartenant à ce laboratoire, chacun dans sa relation à l'autre est appelé à manipuler l'être, le produit social, complexe mélange dont la composition est forte de sens. La reconnaissance et la connaissance du mélange impliquent une initiation à la tâche qui se révèle, dans la relation à l'autre, un processus ambigu.

Dans le rituel d'échange et de manipulation, le produit peut se révéler instable, imprévisible, un « animal politique » n'en demeure pas moins émotionnel, capable

¹⁵⁶⁷ Voir René Girard *op. cit.* et Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 264-265.

¹⁵⁶⁸ Albert Ogien, *op. cit.*, p. 105.

d'offense et d'être offensé. Il se voit imparti d'une espèce de sacralité qui se manifeste et se confirme au travers d'actes symboliques¹⁵⁶⁹.

Entrer en relation avec lui suppose, alors, la maîtrise d'un art conventionnel d'échange : c'est la règle de conduite¹⁵⁷⁰. Autrement dit, celle-ci requiert de la part des autres, une démarche, une méthode de mise en relation qui finit par conventionner l'acte de réciprocité. Cela débouche sur la mise en marche d'une ritualisation : « un certain type d'expression qui accède à une signification stable et partagée par création de conventions de sens ; en même temps, elle devient spécialisée dans une fonction interactionnelle déterminée »¹⁵⁷¹.

L'interaction comme processus suppose aussi un échange de symboles et la reconnaissance de ceux-ci par les interlocuteurs. Tout déni ou mépris à leur égard est perçu comme un viol du moi sacré qui les porte. Dès que chacun s'engage dans la relation, il le fait avec tout ce qui le représente et donc aussi, ses symboles. L'interaction devient doxique, normée, axiomatique. Dans le même temps, elle se renforce dans le contexte immédiat, mais renforce également les symboles stockés, lesquels demeurent déterminants durant la démarche, tout au long de l'échange.

Pour donner une comparaison, la posture d'un religieux célébrant sa divinité est bienvenue. Autant le prêtre lors de la célébration de son culte officie seul en tenue et dans la déférence¹⁵⁷², en gémissement devant l'autel. Autant l'interaction sociale requiert la présentation devant « l'autel de l'altérité » de tous. Chacun est entouré de sa sphère idéale¹⁵⁷³ au contenu symbolique. Personne ne se prosterne mais tout le monde reste à l'écoute. L'espace s'avère donc très occupé mais la cohabitation se doit de rester sereine, ce qui n'a rien d'une évidence, chacun venant avec ses symboles et ses croyances.

¹⁵⁶⁹ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 43.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵⁷¹ Louis Quéré, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁷² Erving Goffman, *op. cit.*, p. 43 et pp. 50-51 : « par ce mot, je désigne un composant symbolique de l'activité humaine dont la fonction est d'exprimer dans les règles à un bénéficiaire l'appréciation portée sur lui, ou sur quelque chose dont il est le symbole, l'extension ou l'agent ».

¹⁵⁷³ Simmel, cité par Erving Goffman, *op. cit.*, p. 56.

Vivre avec les autres, tout comme échanger avec eux, reste une affaire très complexe. Il l'est d'autant plus qu'il met en jeu non seulement des corps vulnérables mais aussi et surtout des objets de valeur ultime vis-à-vis desquels il faut agir avec beaucoup de tact et de prudence. Les personnes, les unités véhiculaires doivent faire face à cette complexité en exploitant les possibilités mêmes de chaque rencontre. En particulier, elles mobilisent l'ensemble des ressources rendues mutuellement disponibles par le fait que leur interaction se déroule dans le champ d'une perception mutuelle. En outre, elles disposent de codes de circulation, c'est-à-dire de collection de règles conventionnelles dont le respect par tous assure la fluidité de la conjonction des corps et des personnes¹⁵⁷⁴. Pour continuer la métaphore de l'autel, il existe des dispositions permettant aux présents de ne pas se bousculer.

Conclusion

Tout au long du chapitre précédent, nous avons essayé de montrer qu'en plus des identités partagées, l'absence de violence létale au Bénin tient aussi à la présence de mécanismes institutionnels sociopolitiques ainsi que l'usage de la paix par l'homme béninois. Dans cette mesure, il est à la fois sujet et objet du processus de pacification.

La démocratie libérale intégrale a favorisé l'émergence d'institutions capables de répondre aux tensions et conflits qui peuvent surgir à tout moment. Le précédent chapitre a fait ressortir au niveau social des mécanismes jouant le rôle de soupape. Néanmoins, l'homme reste au cœur du processus. Il y participe en tant que symbole signifiant la paix et aussi en tant qu'objet émotionnel, dont la manipulation conduit ou non à la paix.

Dans le deuxième chapitre, il s'agira dans un premier temps de montrer que ce processus de pacification passe également par la socialisation. Pour qu'il y ait paix encore faut-il que les hommes censés la faire ou la favoriser, intériorisent les valeurs qui y conduisent. La socialisation a comme outil, la communication l'information et l'éducation, pour transmettre les valeurs de paix à intérioriser.

¹⁵⁷⁴ Louis Quéré, *op. cit.*, p. 53.

Ainsi il ne suffit pas de « dire la paix » pour qu'elle survienne. Le processus de pacification relève d'un travail.

Il est surtout visible au Bénin dans les moments où la communauté suppose que la paix peut être menacée. La paix apparaît comme une action pédagogique. Elle maintient présent dans les imaginaires son sens positif pour l'ensemble de la communauté.

Les chansons de paix seront mises en avant pour montrer leur rôle de propagation d'un idéal social serein. Si la « musique adoucie les mœurs », les messages de paix qu'elle transmet en période électorale éveillent la conscience collective sur les risques que la communauté peut courir si les oppositions perdurent et sont poussées aux extrêmes. Dans un second temps, il s'agira de rendre compte, dans une étude de cas, des acteurs de la société civile. Ils ont en charge le travail de socialisation pour la paix. En partant d'un acteur de la société civile identifié et présenté de façon détaillée, les outils utilisés comme facteurs de veille seront aussi mis en évidence.

2. De la socialisation à une communauté de sens et du travail de paix

L'équipement naturel de l'homme semble dérisoire. Il ne porte pas en lui tout ce qui paraît être le propre de son espèce, notamment son intelligence. Il n'a qu'une aptitude merveilleuse à l'acquiescer, mais à la condition que son entourage, porteur d'un héritage culturel accumulé et perfectionné au cours des siècles, en assure l'épanouissement¹⁵⁷⁵. L'apprentissage, cette procédure d'acquisition, même si elle se manifeste chez les animaux de façon instinctive, reste quasiment une activité sociale. L'homme nouveau-né n'est pas porté à utiliser un langage articulé et suffisamment codé¹⁵⁷⁶. Son entourage l'aide quand le temps est venu, pour utiliser ses facultés, pour produire des actes allant dans le sens de la construction de la société et non sa destruction par la violence.

Dans ce dernier chapitre nous partirons de l'idée que l'homme de paix est un être social probable : la paix se construit en lui, jamais de manière automatique. En d'autres termes, son caractère pacifique se manifeste pleinement dans l'hypothèse où il est inséré dans un processus d'intériorisation de normes et valeurs. Il peut alors adopter une posture d'homme de paix.

La paix relative que connaît le Bénin passe par un processus de socialisation dont le niveau de mise en œuvre n'est plus seulement le cadre familial. Les acteurs interrogés reconnaissent un rôle primordial à la famille comme institution éducative de base de l'individu appelé à vivre en société. Ce premier élément ne suffit pas : c'est parce que la société (entité globale) veille à la socialisation du Béninois pour la paix que les tensions qui peuvent surgir resteront contenues, moins létales. Dans ce sens, Philippe Braud parle d'une resocialisation par rapport à une socialisation antérieure, qu'impose la vie en société et qui suppose frustrations et renoncements¹⁵⁷⁷. Il s'agira pour nous d'enquêter sur le rôle d'un

¹⁵⁷⁵ Jean Cazeneuve, *La personne et la société*, Paris : PUF, 1995, p. 90.

¹⁵⁷⁶ Dans l'état actuel de la science, la seule espèce à qui on attribue ce fait c'est l'homme.

¹⁵⁷⁷ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 344.

acteur social (la société civile) qui remplit le rôle d'agent de socialisation¹⁵⁷⁸. Elle opère comme canal de socialisation pour la paix et sa démarche tourne autour de trois outils principaux : l'information, l'éducation et la communication (IEC).

L'objectif de cet acteur est de prévenir la violence en assurant la médiation sociale et politique, mais surtout en travaillant de façon continue à donner un sens à la communauté béninoise¹⁵⁷⁹, en tant que communauté de destin lié. Il convient de la protéger, le « coût » de sa disparition étant préjudiciable à tous. Dès lors, comme le précise Philippe Braud, la dimension significative et symbolique de la communauté de destin, reste « le produit d'une activité sociale continue de sédimentation du sens, sans laquelle les investissements émotionnels ne pourraient sans doute avoir lieu et, de toute manière, n'auraient aucune signification collective »¹⁵⁸⁰. Le travail de socialisation¹⁵⁸¹ devient un travail de maintien continu de sens que porte la communauté de destin. Une intériorisation continue des valeurs de paix contribue à sa conservation. La menace de sa désintégration est souvent permanente et une période d'apaisement signifie uniquement une baisse du niveau de menace.

In fine le travail de socialisation (ou resocialisation) pour la paix vient dans une certaine mesure compléter celui entrepris par les acteurs sociaux eux-mêmes, et que nous avons tenté de démontrer sous le titre : *interaction entre acteurs sociaux et désir de paix (supra)*. De plus en plus, la neutralité de la société civile au Bénin est parfois remise en cause du fait de certaines accointances avec le pouvoir politique. Ce phénomène rend même parfois ambiguë et floue la notion de société civile. Toutefois, elle intercède en faveur de la paix et son travail en période électorale par exemple reste sans équivoque ni équivalent, parmi la société politique.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 352., ce sont ceux qui « opèrent au sein du milieu de socialisation » (p. 353.) Pour un rapport entre société civile (en l'occurrence les ONG) et la socialisation, voir également : Johanna Siméant, Pascal Dauvin, (Dir.), *O.N.G et Humanitaire*, Paris : L'Harmattan, 2004 et Johanna Siméant, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », in *Le Mouvement Social*, [En ligne], 2009/2 n° 227, sur : <http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2009-2-page-101.htm>, consulté le 23 mai 2012.

¹⁵⁷⁹ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 88., parle d'un « travail de construction de sens ».

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁸¹ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 261.

C'est ce rôle et ce travail que nous proposons d'explorer dans les deux sections à venir. Nous fonderons cette analyse de deux manières. D'abord, nous suivrons le parcours d'un de ces acteurs, un vecteur de cette socialisation calme. Puis nous présenterons la société civile béninoise (SCB) et une analyse de l'IEC, comme méthode pour la socialisation à la paix.

L'analyse commence par un regard sur l'IEC : que recouvre ce sigle ? Quels dispositifs mobilise-t-il ?

2.1. La SCB et la démarche de socialisation à la paix : un processus d'IEC

Les deux sous-sections qui vont suivre ont pour démarche de concevoir la socialisation comme un processus méthodique. Il a comme finalité une évolution moins violente de la société béninoise où chacun se sente intégré. Avant d'aborder la question de la SCB et comment elle participe à la construction d'une société pacifiée, à travers les éléments du corpus empirique, nous envisagerons les outils théoriques du processus de socialisation mis en œuvre par la société civile.

Comment penser une conceptualisation de l'information, de l'éducation et de la communication ? Comment peut-elle être considérée en tant qu'outil de paix ? L'utilisation par la société civile de l'IEC apparaît prépondérante pour former une société pacifiée ; elle impacte le comportement des individus qui la compose. Grâce à l'appui de quelques théoriciens, nous rendrons compte des grilles de lectures qui sous-tendent le travail de paix de la SCB.

2.1.1. La socialisation une démarche processuelle composée d'IEC

Ce titre postule que la socialisation comme démarche d'intégration rend possible la société. Celle-ci s'entend comme lieu par excellence où les individus qui échangent, le font de façon plus ou moins apaisée ; ils confèrent la primauté au lien ainsi qu'à la collectivité. La nation est le lieu de référence auquel les

observateurs assignent souvent un rôle intégrateur. La question de départ est : en son absence, faut-il pour autant se passer de l'idée de société ?¹⁵⁸²

Sans répondre nécessairement par l'affirmative, pour nous, la nation intègre en faisant baisser les risques de désintégration en favorisant le projet de société congruente. Le processus de socialisation, combinant information, éducation et communication, mis en œuvre par les agents de socialisation peut conduire lui aussi à la société comme espace des possibles, lieu de coopération, une instance de négociation autour des divergences qui surgissent plus ou moins. Ce qui correspondrait à la définition de la nation comme un processus de « spiritualisation de [ses] différents éléments matériels, une construction inachevée à vocation collective [qui permet d'intérioriser] des valeurs communes »¹⁵⁸³

Il s'agit ici d'IEC au service de la société comme ressource et outils pour la paix. On envisage donc l'information, l'éducation et la communication à la paix, dans le sens où elles seront facteurs de liens, de cohésion, de valeurs à intérioriser pour une société apaisée. Si une même histoire, une même langue, et une même culture font société, il n'empêche qu'elle reste le fruit d'un travail continu, de contacts, d'échanges, de mise en relation, d'information à intérioriser, d'apprentissage d'une culture de la paix comme culture politique¹⁵⁸⁴. Le travail de socialisation continue à l'œuvre dans une communauté de sens procède de la nécessité de la « production » – chez le Béninois en général – d'une culture politique de la paix.

Comme l'affirme Philippe Braud, « la coexistence harmonieuse de populations aux repères identitaires différents suppose une lutte permanente [...] pour l'essentiel, sur le terrain de l'éducation »¹⁵⁸⁵. Tout comme « la pacification des rapports entre groupes sociaux [...] suppose, en effet, l'apprentissage des autres [...] différents »¹⁵⁸⁶.

¹⁵⁸² François Dubet, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹⁵⁸³ Mamadou Dia, *op. cit.*, p. 5.

¹⁵⁸⁴ Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 332-335.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 261.

¹⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 263.

En partant de l'exercice conceptuel de la socialisation, nous allons ensuite aborder les outils qu'elle utilise pour se déployer. L'individu est appelé à entrer en relation sociale, il lui est par conséquent nécessaire d'acquérir un langage dont les symboles qui le composent lui permettront d'échanger, de se faire comprendre et de comprendre. Sans les codes qui illustrent le langage, il ne peut donc entrer sur le « marché social des échanges » ni prétendre appartenir à la société.

Acquisition de codes, symboles, normes et valeurs, la socialisation n'est pourtant pas, pour nous, un processus purement ascendant dans lequel l'individu est soumis, conditionné à absorber des règles de façon passive. Tout en assimilant les normes et les valeurs, l'individu entre dans un processus « d'intériorisation accommodée » : il entre en expérience interactive. Face aux contingences, aux aléas, le processus peut se rompre pour se reconstruire en intégrant d'autres variables, qui vont lui permettre de faire face aux situations à venir. Philippe Braud appréhende donc la socialisation comme « un mécanisme à l'issue duquel les contraintes que des hommes exercent sur d'autres hommes se transforment, par intériorisation, en autocontrainte. [...] L'interdépendance extrêmement poussée des individus et des groupes dans toute société exige[ant] en effet l'acquisition de langages communs et de références partagées, l'assimilation de codes de comportements qui rendent les relations moins prévisibles, donc moins problématiques.»¹⁵⁸⁷ Autrement dit, elle prépare l'individu à entrer dans la relation sociale comme « espace des possibles » et ne peut l'ignorer, pas plus que les individus (susceptibles de différence) sans qui la société devient impossible.

C'est à juste titre que Simmel écrit que : « les liens sont plus également répartis quand la socialisation ne force pas les éléments hétérogènes de la personnalité à entrer dans un cercle unifié, mais permet au contraire aux éléments homogènes provenant de cercles hétérogènes de se rassembler. »¹⁵⁸⁸ Sans oublier qu'elle est « un dénouement d'oppositions et d'antagonismes dont la paix n'est qu'une expression singulière et même exceptionnelle »¹⁵⁸⁹. Et c'est dans ce sens qu'elle devient pour nous très intéressante car elle formule sa capacité à pouvoir induire

¹⁵⁸⁷ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 344.

¹⁵⁸⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 434.

¹⁵⁸⁹ Julien Freund, *Introduction*, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 67.

chez l'individu des « attitudes » de paix. L'individu socialisé à la paix détient une capacité probable à exhiber des attitudes apaisées ou à contribuer au dénouement « d'oppositions » afin de les rendre moins létales. Par « attitudes » de paix, il convient d'entendre la capacité individuelle d'agir¹⁵⁹⁰ en faveur de la paix. Cette conduite est liée à l'expérience¹⁵⁹¹ de socialisation, dans la mesure où celle-ci le prépare et exerce sur lui une influence dynamique. L'attitude de l'individu développe alors une forte probabilité de comportements en faveur de la paix. Il peut prendre position en faveur de la paix¹⁵⁹².

L'attitude joue un rôle déterminant dans la relation que l'individu entretient avec l'autre différent. En tant qu'activité cognitive, elle organise – si elle est positive – la perception de l'autre comme partageant avec soi la même « sphère ontologique » ou le même « système d'attitudes ». Elle incarne un rôle attractif puissant¹⁵⁹³. Dans la perspective de l'émergence de l'attitude en faveur de la paix, nous affirmons, après Philippe Braud, que la socialisation vise dans une certaine mesure la formation du citoyen comme celui qui a droit de cité (*supra*), c'est-à-dire dans le « sens strict de la citoyenneté qui renvoie à l'idée de participation à la [société] politique »¹⁵⁹⁴. Celle-ci est censée être traversée par un flux pacifique.

Autrement dit, des individus ont pleine capacité à devenir des citoyens participant à la construction d'une société de paix. Ils contribuent au renforcement de la communauté de destin en l'influençant par leurs comportements, *via* leur socialisation ou resocialisation. Cette société apaisée inclut trois outils ou ressources que nous essayerons de saisir. Il s'agit de l'information, de l'éducation et de la communication.

¹⁵⁹⁰ L'action est à prendre ici au sens de Michel Crozier, Erhard Friedberg, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris : Seuil, 1992, pp. 55-57.

¹⁵⁹¹ George H. Mead, « De l'expérience immédiate à l'attitude de cognition », *op. cit.*, pp. 34-40.

¹⁵⁹² Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 26.

¹⁵⁹³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵⁹⁴ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 107.

De l'information à la paix

L'information a un sens étymologique (*informare*) qui permet de dire qu'elle propose un moment de la socialisation ou la traverse. En effet, quand on prend l'information comme ce qui donne forme ou façonne, elle sera l'outil de l'agent de socialisation. Il l'utilise comme ressource pour constituer, chez le citoyen, le stock de connaissance pour promouvoir une attitude sereine et *in fine* pour instiller en lui un comportement pacifié.

Tout le monde sait le rôle déterminant qu'il joue dans le processus de propagande dans un régime totalitaire. Utilisée de façon positive, elle soutient chez l'individu le projet de paix. En bref, socialiser c'est informer. C'est donner la possibilité à l'individu de faire le choix d'une société pacifique dès lors que le moment où la valeur de paix, maintenant intériorisée, est mise en échec par la menace de la violence létale. Jean-Claude Abric parle de constituer chez l'individu « un mécanisme de défense » qui lui permette d'affronter le dilemme, que peut poser dans certaines circonstances, le choix entre violence et paix. Informer passe ainsi par un processus de vulgarisation auprès des individus dont les agents de socialisation seront les acteurs. En disposant de l'information, la probabilité devient forte pour qu'en présence d'une situation contraire violant son système de valeurs, celui concernant l'attitude de paix, l'individu la rejette ou s'y oppose¹⁵⁹⁵.

De l'éducation à la paix

Socialiser revient à éduquer en faveur de la paix. L'éducation à la paix articule un moment de la socialisation avec une société apaisée. Comme le souligne si bien l'anthropologue Claude Assaba, « autant chaque société se fait un certain idéal de l'homme, idéal qui devient le pôle de l'éducation, autant l'homme constitue et organise au cours des années et en des lieux déterminés, le type de société qui correspond à ses aspirations. »¹⁵⁹⁶

Dans la perspective d'une société de paix, l'éducation devient un aspect déterminant, voire crucial. L'éducation pacifique devient ainsi un projet de société

¹⁵⁹⁵ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁵⁹⁶ Claude Assaba, *op. cit.*, p. 15.

pour la paix. Dès lors que l'homme n'est pas d'emblée lui-même, il ne se contente pas de prendre conscience de ce qu'il est, il devient ce qu'il est ; il acquiert pas à pas¹⁵⁹⁷ l'attitude, le comportement indispensable pour vivre au sein de cette société sereine.

Toutefois, Frédéric Neyrat l'éloigne du champ de l'enseignement où il s'agit « d'inculquer des choses à des individus qui n'en savent rien. » Il écrit qu'elle est « l'équivalent politique de l'ascension politique hors de la caverne. Elle permet de mettre politiquement en acte cette ascension »¹⁵⁹⁸. Nous définirons l'éducation à la paix comme un projet politique qui vise *in fine* une société de paix. L'éducation à la paix est alors « l'ascenseur » qui y conduit. Hegel parle ainsi de l'éducation comme la « pédagogie phénoménologique qui fournit une échelle "Leiter" permettant de s'élever »¹⁵⁹⁹. En considérant que la paix n'est pas donnée et qu'elle n'est pas la non-guerre, l'éducation à la paix, serait le facteur probable autour duquel se construira chaque jour, la société apaisée. L'une des caractéristiques de celle-ci étant le rapport que les individus entretiennent entre eux : tension ou apaisement ?

Éduquer à la paix, c'est aussi « apprendre à vivre. Vivre avec les autres, savoir vivre avec eux. C'est l'apprentissage graduel d'une gestion de la relation à l'autre, qui fait de l'homme un être-en-intégration »¹⁶⁰⁰. Elle fera de la relation à l'autre ce qui permet de définir un cadre de vie commun. Chaque conflit, surgissant dans mon rapport à lui, ne débouche pas nécessairement sur l'idée de son élimination, de sa négation. Éduquer à la paix équivaut à anticiper sur les facteurs rationnels et irrationnels qui poussent l'individu à la violence, à construire les identités collectives dans les interactions au quotidien. Si l'on retient que tout individu est dans une dynamique première, celle de vivre avec les autres, c'est renforcer la cohabitation que de donner à chaque individu, la capacité d'assurer sa sécurité et celle des autres en désirant la paix. Dès lors, le projet d'une éducation à la paix est

¹⁵⁹⁷ Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 33.

¹⁵⁹⁸ Frédéric Neyrat, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁵⁹⁹ Hegel, *op. cit.*, p. 10.

¹⁶⁰⁰ Claude Assaba, *op. cit.*, p. 18.

d'insérer l'individu, de l'intégrer dans un ensemble collectif. C'est au cœur même du projet de construction de l'humain, celui qui est appelé à vivre avec les autres, que s'appréhende alors la finalité d'une éducation à la paix.

Celle-ci suppose aussi la réalisation d'un cadre de prévention de la violence létale par lequel chaque Béninois sera le moteur de la paix. Chaque citoyen béninois peut devenir ainsi la matrice de « l'espace des possibles ».

De la communication à la paix

Socialiser à la paix, c'est communiquer à la paix, c'est partager¹⁶⁰¹. La communication selon Simmel est le support le plus large de toute communauté humaine, ce qui révèle la mesure de sa sociabilité¹⁶⁰². C'est le troisième moment de la socialisation comme mise en relation¹⁶⁰³, comme révélateur de lien¹⁶⁰⁴. À travers elle il s'agira pour le processus de socialisation, chaque fois que cela sera possible, de rappeler aux individus qu'ils sont en société. En d'autres termes, ils ne sont pas seuls, même si certains ont quelquefois tendance à l'oublier. S'il y a société de paix c'est nécessairement avec les autres qu'il faut la construire.

De surcroît, s'il y a tension conflictuelle, c'est avec l'autre que le retour de la paix devient possible. Communiquer en faveur de la paix suppose alors « la présence de deux personnes qui entrent réciproquement en contact [afin] d'apprécier mutuellement leur différence et de s'accorder sur l'essentiel »¹⁶⁰⁵. C'est le moment du dialogue de paix, qui devient dialogue pour la socialisation mutuelle en direction de la paix. Nous donnons la possibilité aux désaccords de s'exprimer en devenant des conflits à résoudre sans nécessairement emprunter la violence comme finalité. Et c'est en cela que, pour rendre compte efficacement de son rôle, son « avenir se [trouve] dans le risque de la rencontre et de l'incompréhension »¹⁶⁰⁶.

¹⁶⁰¹ Dominique Wolton, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹⁶⁰² Georg Simmel, *op. cit.*, p. 131.

¹⁶⁰³ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶⁰⁵ Raymond Goudjo, *op. cit.*, p. 142.

¹⁶⁰⁶ Dominique Wolton, *Sauver la communication*, Paris : Flammarion/Champs essais, 2005.

Dans ce sens, sauver la communication, c'est-à-dire « sauver la paix »¹⁶⁰⁷ revient-il à « rechercher un compromis [ou des concessions importantes¹⁶⁰⁸] reposant sur des questions subjectives ou bien à rechercher des questions d'objectivité reposant sur la valeur ? »¹⁶⁰⁹. Raymond Goudjo reconnaît que la réponse à la question est difficile, plusieurs paramètres pouvant entrer en considération dans la situation de dialogue. Ainsi, il est difficile pour un individu d'accepter la paix souhaitable pour l'ensemble, si en même temps il apparaît pour lui qu'il doit perdre la face¹⁶¹⁰.

La société de paix dépend de la manière dont l'altérité est traitée dans la communication. Thomas Lindemann évoque la « politique de reconnaissance apaisante comme alternative » (où l'échange avec qui on est en conflit, suppose l'écoute de sa sphère ontologique)¹⁶¹¹. Celle-ci doit pouvoir exister dans la relation de réciprocité surtout si la tension qui nous oppose à elle, est déterminée par la violation de ce qui le caractérise, c'est-à-dire son être. La communication à la paix doit pouvoir redonner confiance¹⁶¹², nécessaire à l'absence de repli sur soi, à l'altérité dans ce sens qu'elle se sent considérée.

La question de l'altérité, au cœur de toute communication à la paix, va conduire Dominique Wolton à dire que communiquer c'est « partager ce qu'on a en commun, autant qu'apprendre à gérer pacifiquement ce qui nous sépare. Démarche inséparable de la reconnaissance [apaisante de Thomas Lindemann] de l'altérité, et de la politique, car elle met en scène la question centrale de toute société, la négociation, la paix et la guerre »¹⁶¹³. Le double sens de la communication, lien et déliaison, chez Wolton correspond à ce que Simmel nomme la dialectique du « pont et de la porte : *Brücke und Tür*. Dans le processus de communication à la paix, le pont constitue l'image de la liaison, de mise en rapport, la porte celle de la séparation, de dissociation »¹⁶¹⁴. « Le pont est un chemin qui connecte deux berges, ou qui rend une discontinuité continue »¹⁶¹⁵. Le défi de la communication à

¹⁶⁰⁷ Thomas Lindemann, in *Mélanges*, *op. cit.*, p. 881.

¹⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 886.

¹⁶⁰⁹ Raymond Goudjo, *op. cit.*, p. 143.

¹⁶¹⁰ *Ibid.*

¹⁶¹¹ Thomas Lindemann, *op. cit.*, p. 887.

¹⁶¹² Dominique Wolton, *op. cit.*, pp. 98-99 ; voir aussi : Charles Rojzman, *op. cit.*, pp. 171-172.

¹⁶¹³ Dominique Wolton, *op. cit.*, pp. 133-135.

¹⁶¹⁴ Julien Freund, *Introduction*, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶¹⁵ Michel Serres, « discours et parcours », in Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 28.

la paix est de retrouver l'équilibre. En tant que flux de connexion, elle restitue le pont, sans oublier d'intégrer l'existence de la porte. Cette réalité révèle que les individus, placés sur les berges, entrent en scène et se déplacent, munis de leurs différences observables et ontologiques.

2.1.2. La SCB et la socialisation pour un « *ethos* de paix »

L'*ethos* opère comme une éthique sociale, une mise en perspective pour des comportements et attitudes apaisés. L'intériorisation dans son étape d'assimilation conforte l'idée que l'individu acquiert « un stock » au contenu lui permettant d'être intégré dans un processus moins conflictuel avec les autres. C'est « une pédagogie répétitive » et elle devient aussi *praxis*. En d'autres mots, elle implique une dialectique entre l'idée de paix et le comportement (action) de paix. La pratique pacifique procède d'un « capital cognitif habituel » possédant des valeurs pacifiques. Elle s'avère non-déterministe, et n'est pas imposée par des structures au dessus des sujets. Cependant, elle demeure prépondérante, tout comme si elle provenait d'une veille méthodique active, d'un travail de la société civile.

La pratique de la paix révèle ainsi la nécessité d'une actualisation des dispositions cognitives des individus à la paix. Car la vie en société et les interactions, étant aussi parfois synonymes de dissonances, rendant toujours plausible la menace de la violence. Entre l'idée de paix et la paix, la présence de la société civile comme tiers médian conforte la pacification comme processus favorisant le recul de la violence létale.

Après une présentation de la SCB, il s'agira dans cette sous-section de présenter quelques illustrations, tirées du *corpus* empirique. Elles rendent compte des trois moments de la socialisation ou encore de la resocialisation. Les exemples ne montrent pas de façon linéaire ces moments, mais nous pourrons cependant les saisir à travers les différentes déclarations de nos enquêtés et les initiatives menées par les agents de socialisation. Au-delà, deux tableaux conçus à partir de notre

échantillon nous permet d'éclairer la question de la réceptivité par la population béninoise des IEC pour la paix (cf. en annexe n° 4 : tableaux VII et VIII).

La société civile est un objet qui a une histoire¹⁶¹⁶, il doit être conceptuellement défini avant tout chose. L'évoquer comme saturé de sens¹⁶¹⁷ conduit parfois à une aporie de sens, une stérilité de la réflexion. La chute du mur de Berlin et la vague des processus de démocratisation en Afrique ont mis sous tension l'exercice d'une définition exhaustive. Ces évènements majeurs ont renforcé l'émergence de la liberté d'expression et d'association, plusieurs entités ont vu le jour et complexifiées, par conséquent, toute tentative pour circonscrire l'objet.

La liberté d'association est toutefois antérieure à ces bouleversements qui ont considérablement affecté la société civile dans son projet de définition. On peut ainsi situer la liberté d'association par rapport à la Loi française de 1901¹⁶¹⁸ relative au contrat d'association : « L'association est la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun, d'une façon permanente, leurs connaissances ou leur activité dans un but autre que de partager des bénéfices »¹⁶¹⁹. Pour nous, la société civile¹⁶²⁰ est à prendre dans le sens d'un ensemble d'organisations ou d'associations de personnes dont le profil actif concerne à la fois le domaine social et politique, avec la nuance qu'elles n'exercent pas le pouvoir politique et n'y concourent pas (*supra* : introduction). Au thème de la société civile, nous substituerons le sigle OSC, pour désigner l'ensemble des entités qui la regroupent. On dit souvent qu'elles sont « *a-politiques* » Mais cela n'empêche pas qu'elles participent à la formation d'une société politique au sens

¹⁶¹⁶ Philippe Braud, fait correspondre celle-ci au développement des idées politiques ou à la philosophie politique occidentale du 18^{ème} siècle (Philippe Braud, *op. cit.*, pp. 19-21.) ; voir aussi : René Otayek, « Vu d'Afrique. Société civile et démocratie. » De l'utilité du regard décentré, *Revue internationale de politique comparée*, 2002/2 Vol. 9, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info/revue>, consulté le 14/04/2011, p. 201 et suiv.

¹⁶¹⁷ Anatole Ayissi, *op. cit.*, pp. 682-683 ; voir aussi : René Otayek, *op. cit.*, pp. 193-194 ; Gautier Pirotte, Marc Poncelet, « Société civile et nouvelle gouvernance au Bénin. Quelques réflexions illustrées à partir de l'analyse du nouveau secteur ONG à Cotonou. », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], 26/2003, mis en ligne le 16 juin 2008, consulté le 10 mai 2012. URL : <http://apad.revues.org/3573>, p. 2.

¹⁶¹⁸ Elle aussi complétée par le décret n° 2001-234 du 12 juillet 2001 fixe les conditions d'existence et les modalités de fonctionnement des ONG et de leurs organisations faitières.

¹⁶¹⁹ Cf art. 1 de la loi du 1er juillet sur : <http://www.legifrance.gouv.fr>.

¹⁶²⁰ Pour compléter cette définition en rapport avec le Bénin voir aussi : Mécanisme Africain d'évaluation par les Pairs (MAEP), *op. cit.*, pp. 323-324.

large. Elles peuvent favoriser le déroulement pacifique et démocratique¹⁶²¹ d'une élection qui doit désigner le président de la république ou les représentants à l'assemblée. Elles peuvent venir en appui par exemple à la fonction de contrôle constitutionnel de la CC, ou attirer son attention sur la violation des droits touchant à la liberté des citoyens.

Parfois, la frontière entre la société civile et ceux qui exercent le pouvoir est poreuse au point de confondre les profils, les buts et les actions. Autrement exprimé, certains représentants de l'État exercent les prérogatives des associations qui se réclament de la société civile. Cela amène Philippe Braud à parler de « péril virtuel », c'est-à-dire cette « tendance à exagérer la coupure entre l'État et la société civile comme si leurs rapports pouvaient être enfermés dans un schéma simpliste où l'un régissait purement et simplement l'autre. Il est réducteur et même inexact de s'en tenir à l'énoncé : l'État gouverne la société. D'abord, parce que l'État n'est pas une réalité séparée de la société civile. Ses représentations et ses agents, hommes politiques ou fonctionnaires, sont eux-mêmes issus. »¹⁶²².

Il ne s'agira pas ici « d'opposer » dans l'absolu l'État et la société civile dans l'émergence d'une société pacifiée. Dans le cas du Bénin, l'apparition de la société civile – telle qu'on la conçoit en Europe – est consécutive à la situation sociopolitique des années 1980, à la volonté de faire face de façon citoyenne au régime révolutionnaire décadent afin d'entrer en résonance avec « le moment libéral »¹⁶²³.

Dès 1990, plusieurs entités au profil actif divers voient le jour. Leurs domaines d'intervention vont de la protection des droits de l'homme, la lutte contre la

¹⁶²¹ Démocratie et société civile étant devenues presque un « couple indissociable » Voir à ce sujet : René Otayek, « Démocratie et société civile. Une vue du sud » Avant-propos, *Revue internationale de politique comparée*, 2002/2 Vol. 9, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info/revue>, consulté le 14/04/2011, p. 167 et suiv ; et *op. cit.*, pp. 198-200.

¹⁶²² Philippe Braud, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶²³ Gilles Badet, *op. cit.*, p. 67 ; voir aussi : Gautier Pirotte, Marc Poncelet, *op. cit.*, p. 5 ; René Otayek, *op. cit.*, pp. 196-198 ; Gautier Pirotte, « Citadins et société civile par Ong interposées », communication au colloque, *Citadins d'Afrique : quoi de neuf après vingt ans de crise ? Santé, famille et engagements sociaux en ville. Acquis et enjeux sociologiques et anthropologiques*, pôle-sud de l'université de Liège (Belgique) du 15 au 17 mai 2002, sur : www.egss.ulg.ac.be/csd/research.htm, consulté le 10/05/2012, « le projet de société civile au Bénin du nouveau démocratique » (p. 6 et suiv.)

pauvreté, la promotion de la paix, le droit de la femme, la démocratie et le développement (DHPD-ONG : Droits de l'Homme, paix et développement ; AFJB : Association des Femmes Juristes du Bénin). Elles évoluent parfois en réseau pour renforcer leurs actions comme le *Social Watch Bénin*¹⁶²⁴. Ainsi dans le cadre de la mise en œuvre du Document Stratégique de Réduction de la Pauvreté II, ce réseau participe à « des actions de communication pour sensibiliser les populations et anime un bulletin d'information dénommé Social Watch-Bénin Info »¹⁶²⁵.

En ce qui concerne la problématique de la paix, la SCB permet également de saisir et de comprendre une trajectoire participative¹⁶²⁶. Anatole Ayissi¹⁶²⁷ situe celle-ci (au début des années 2000) par rapport à la volonté des dirigeants ouest-africains (ceux regroupés au sein de la CEDEAO) d'élargir la problématique de la paix et la résolution des conflits aux acteurs non étatiques, en l'occurrence la société civile plus à même d'assurer « la mobilisation¹⁶²⁸, l'éducation et la sensibilisation des populations à la culture de la paix. »¹⁶²⁹ Ces affrontements sont en général des guerres civiles post-Guerre Froide et affectent en premier les populations civiles. Au niveau des pays, l'identification de la SCB et son implication dans la formation d'une société de culture de paix est antérieure à cette période. Car l'activité de socialisation à la paix de la SCB était déjà visible au début des années 1990.

Cette situation à partir de 1990 est importante : elle nous permet de parler de processus, un phénomène qui s'inscrit dans la durée. Cette temporalité est nécessaire pour parler d'intériorisation, d'influence, pour pouvoir mesurer sa réceptivité. Depuis ce moment, c'est donc plus de vingt années de paix relative sans rupture violente. Elles correspondent aussi à l'activité de socialisation par la SCB qui nous permet d'en rendre compte.

¹⁶²⁴ Gilles Badet, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹⁶²⁵ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁶²⁶ Paulo Henrique Martins, *op. cit.*, p. 266 et suiv.

¹⁶²⁷ Anatole Ayissi, *op. cit.*, p. 685 et suiv.

¹⁶²⁸ « Activité visant à utiliser des ressources politiques dans le cadre d'une action collective » (Philippe Braud, *op. cit.*, p. 789.)

¹⁶²⁹ Programme de Coordination et d'assistance pour la Sécurité et le Développement (...), cité par Anatole Ayissi, *op. cit.*, p. 686.

Un regard critique peut voir dans ce processus d'apaisement – dont la prégnance a une visibilité au moment des élections ou dans les phases critiques de l'histoire politique du Bénin – un caractère parfois spontané, trop court (deux décennies), « incertain, aléatoire, indéterminé »¹⁶³⁰. Il nous apparaît qu'il laisse néanmoins des « reliquats » dans la conscience collective dont la portée est considérable. Surtout quand elle est comprise comme ressource positive dans les périodes de tension pouvant déboucher sur la violence létale.

A.G., syndicaliste (sans jeu de mots), soulignait à la fin des années 1980, le rôle de telles corporations professionnelles dans la constitution « *d'une conscience collective, quant à la nécessité de lutter contre le pouvoir du parti unique* ». Il voit ainsi dans les séances que les syndicats avaient « clandestinement » avec les travailleurs, le facteur essentiel dans le déclenchement des grèves.

Ces mouvements revendicatifs ont conduit le gouvernement révolutionnaire à abdiquer et à accepter la tenue de la CN. Dès lors, « *depuis 1990, le syndicaliste se pacifie plus et ses activités sont tournées vers le renforcement des capacités des travailleurs à travers la formation et l'information. Afin que ceux-ci restent dans la dynamique des grands changements sociaux, de mener à bien leurs actions et d'anticiper sur les crises avec le politique.* » : A.G.

Pour S.E., l'avènement pacifique de la démocratie ne peut se comprendre « *sans l'action et le travail, des enseignants, des acteurs religieux* ». Par travail, S.E. entend, « *la mobilisation de l'imaginaire du peuple à un changement de régime sans effusion de sang* ». À la suite de S.E, Roger Gbègnonvi met en évidence le rôle de la *lettre pastorale* du clergé catholique comme outil d'éducation appelant au civisme des Béninois et à la non-violence lors des élections législatives de mars 1995.

¹⁶³⁰ Comme Richard Banégas a pu le faire remarquer pour le processus de transition démocratique béninoise (Richard Banégas, *op. cit.*, pp. 2-3 ; et *op. cit.*, p. 2.

Il note parallèlement à cette initiative celle du « séminaire national organisé conjointement avec l'institut des droits de l'homme et de promotion de la démocratie de Maurice-Ahanhazo Glèlè, fortement médiatisé, retransmis par les ondes dans les principales langues du Bénin et publié sous le titre : « L'éducation des populations en matière de vote. »

Il y eut d'autres séminaires, des tables rondes, des conférences et des colloques organisés par d'autres associations dans le même but d'éducation des citoyens à leur devoir civique d'électeurs. Un réseau béninois d'ONG pour des élections pacifiques et transparentes se mit également à pied d'œuvre et fit imprimer prospectus et dépliants »¹⁶³¹.

Toujours dans le cadre de ces mêmes élections, Cédric Mayrargue mentionne que « les autorités religieuses ont la possibilité de sensibiliser à travers les médias où elles peuvent lancer des messages à la paix et au civisme. Ce qui se fera essentiellement par la radio où les communautés catholique, protestante méthodiste et musulmane disposent, outre les retransmissions de leur culte, d'émissions hebdomadaires spécifiques. L'Église catholique va ainsi pouvoir traduire et résumer en langues nationales puis diffusée dans ses programmes sa *lettre pastorale*. »¹⁶³²

Les initiatives mises en exergue par les articles de Gbégnonvi et de Mayrargue regroupent ici les moments de la socialisation. Les « prospectus, les dépliants et les émissions hebdomadaires à la radio » ont un rôle d'information à apporter et par elle, le citoyen apprend que le but visé consiste en l'adoption par chacun d'une attitude citoyenne et civique pour un vote pacifique. Les « tables rondes et les séminaires » s'ils informent, sont avant tout un cadre de dialogue, d'échanges sur les élections, mais aussi, l'occasion pour les Béninois de se rencontrer et de discuter.

¹⁶³¹ Roger Gbégnonvi, *op. cit.*, pp. 60-61 ; voir aussi à ce sujet : Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 125.

¹⁶³² Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 159.

Des efforts restent à faire. I. souligne le rôle de la presse et des médias en général, dans la formation d'une opinion citoyenne aux choses de la république et plus particulièrement sur les questions de démocratie et de paix. Car elle est le premier relais auprès des populations des initiatives prises quel que soit le domaine. Dans ce sens, il fait référence ici aux « radios communautaires comme outils de socialisation des masses ».

Il relève l'avantage de la proximité qu'elles créent avec les populations. « *Vous êtes sûr de passer l'ensemble de vos messages, dans la langue des localités où elles émettent et de toucher les cibles visées* ». Il prend exemple sur l'éducation aux comportements à risques concernant le VIH-SIDA. Pour lui, il est impossible aujourd'hui « *quelle que soit la localité où le lieu où vous vous trouvez, que les populations ne puissent pas vous citer au moins un exemple de comportement à risque et il en est de même pour la protection contre le paludisme ou d'autres maladies infectieuses* » : I.

Celui-ci conclut que les radios communautaires sont des canaux de socialisation et avance « *qu'il n'y ait pas de raison qu'on ne puisse envisager les mêmes résultats pour ce concerne les problématiques de paix* ».

Pour corroborer les déclarations de I., le *Rapport sur le profil de gouvernance du pays* relève que la SCB de façon générale et en particulier la presse, est un « outil d'alerte des conflits au Bénin. En informant, en alertant et en conscientisant constamment les populations sur les situations de conflits, elle a toujours permis au Bénin d'éviter le pire, notamment lors des élections présidentielles de mars 2001 »¹⁶³³.

La perspective d'une LÉPI (Liste Électorale Permanente Informatisée, pour les enjeux associés à cette base de données sur l'électorat national, voir la première partie) défailante ou celle de la révision de la Constitution du 11 décembre 1990 hors tout processus légal fut posée comme source probable de tension et de

violence à venir. Le rôle de la SCB est donc d'informer, d'éduquer et de communiquer sur le sujet. Ce rôle s'inscrit dans ce que Philippe Braud nomme une « action collective [c'est-à-dire la] mobilisation de groupes d'individus tournée en apparence vers des objectifs communs, mais le plus souvent inspirée par des logiques diversifiées auxquelles un mécanisme intégrateur donne une efficacité globale »¹⁶³⁴. En se constituant en réseau ou en menant seule les actions, la SCB mobilise des ressources¹⁶³⁵, au service de l'information, de l'éducation et de la communication. L'objectif consiste à influencer positivement les deux processus (révision de la constitution et la LÉPI) par la formation d'une conscience collective citoyenne¹⁶³⁶.

Pour ce qui est de la révision de la constitution, se constitue en 2006 un réseau dénommé Front des ORganisations de la Société Civile (FORS)¹⁶³⁷ pour la présidentielle de 2006. Il portera le mouvement de lutte contre la révision de la constitution.

L'une des figures de ce mouvement Reckya Madougou retrace dans son ouvrage : « Mon combat pour la Parole. Les défis d'une mobilisation citoyenne (...) », le travail d'information, d'éducation et de communication effectué de 2003 à 2006. Ce travail portera le nom d'un slogan : « Touche pas à ma constitution »¹⁶³⁸. Sous ce slogan il s'agissait d'éveiller la conscience du peuple afin qu'il s'oppose de façon citoyenne à une révision en dehors de tout contexte légal et anti-constitutionnel¹⁶³⁹. L'objectif est de montrer le danger que peut faire courir à la démocratie, à l'ordre constitutionnel et dans une certaine mesure à la paix sociale, une « révision opportuniste ». Il fallait dès lors, « maintenir une vigie citoyenne », à travers l'information et la communication. Cela passait surtout par une

¹⁶³³ *Rapport sur le profil de gouvernance du pays, op. cit.*, p. 30 ; voir aussi : Constantin Somé, *op. cit.*, pp. 82-88.

¹⁶³⁴ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 779. Voir aussi pour action collective, Philippe Braud, *Ibid.*, p. 387 et suiv.

¹⁶³⁵ Philippe Braud, *op. cit.*, p. 64.

¹⁶³⁶ On peut aussi lire à ce sujet – mais cette fois-ci concernant la transition démocratique béninoise – la problématique de l'action et de la mobilisation collective, à travers Richard Banégas, « Les transitions démocratiques : mobilisations collectives et fluidité politique », *Culture et Conflits* n° 12/1993, [en ligne], mis en ligne le 14 mars 2006, sur : <http://conflits.revues.org>, consulté le 22 mars 2011 et Richard Banégas, « Action collective et transition politique en Afrique. La conférence nationale du Bénin. », *op. cit.*

¹⁶³⁷ Reckya Madougou, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶³⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 85-86.

« offensive médiatique », une campagne contre la révision. Pour toucher le plus de consciences possible, des affiches « touche pas à ma constitution » sont posées partout sur le territoire et surtout dans les grandes villes. Il faut ajouter à celles-ci des relais comme les plateaux télé, la presse écrite et des émissions radios, pour une large diffusion des spots et messages anti-révisions. Des prospectus et autocollants sont distribués aux grands carrefours où tous les Béninois se promènent¹⁶⁴⁰. Par surcroît, la mobilisation a donné lieu à la Coalition Républicaine pour des Actions Citoyennes (CRAC). L'une des démarches visait « la désobéissance civique et pacifique illimitée sur toute l'étendue du territoire »¹⁶⁴¹. Il faut dire que, parmi d'autres objectifs, la vigie devait couvrir l'ensemble du territoire. Pour ce faire, la mobilisation formait tout citoyen à travers des ateliers d'information et de sensibilisation avec une démultiplication des méthodes pour atteindre les couches de la population les plus éloignées des débats sociopolitiques ou bien géographiquement isolés¹⁶⁴².

Le processus reste le même pour la LÉPI. La SCB va se constituer en réseau nommé Front des Organisations de la Société Civile (FORS LÉPI) pour la présidentielle et les législatives de 2011. Pour ces deux élections, le FORS fait office de cadre de prévention des troubles sociopolitiques. Les membres de cette structure sensibilisent acteurs politiques, populations, institutions, autour d'une LÉPI efficace. Cette liste qui a conduit les élections présidentielle et législative, est celle qui conduira les élections locales de 2013 à venir. Pour les acteurs de la société civile donc, une LÉPI imparfaite suppose des élections contestables et des risques évidents d'affrontements. Ainsi pour A. : « *si les prochaines [en parlant des présidentielle et législative de 2011] élections sont fortement contestées cela peut conduire à la cristallisation autour de cet instrument – la LÉPI – et de toutes les institutions qui seront censées superviser les élections. FORS-LÉPI est donc pour nous un citoyen alternatif. Nous avons donc démarché pour ce qui est de la LÉPI, les partis politiques pour un dialogue politique et citoyen.* »

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, pp. 99-100.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶⁴² *Ibid.*, p. 105.

Le travail d'information et de communication vis-à-vis des citoyens béninois pour une bonne LÉPI s'effectue surtout au niveau du RENA (Recensement Électoral National Approfondi). Ses grandes phases sont :

- la cartographie censitaire,
- le recensement des citoyens,
- l'enregistrement des citoyens (cf. en annexe n° 6, le modèle de dépliant utilisé pour la sensibilisation).

Cette étape est la plus considérable, voire déterminante : le citoyen non recensé ne peut prétendre à l'expression de sa voix au moment des élections. Elle peut aussi conduire à des vellétés de fraude, sources potentielles de violence pré- et post-électorale. Les membres du réseau animent des conférences et des rencontres entre les différents acteurs impliqués dans l'élaboration de la LÉPI Mais ils organisent aussi des séances d'information à l'endroit de l'opinion¹⁶⁴³.

A. confirme ainsi la stratégie d'information et de communication consistant à utiliser ce qu'il nomme les « *points infos* » systématiquement dans les campagnes de sensibilisation. Ce sont de petits stands installés dans certains points de la ville de Cotonou par exemple et qui sont animés par des « *agents de sensibilisation formés appartenant à des associations* ». Aidés des supports que sont les dépliants, des prospectus, ils expliquent aux populations les étapes du processus de la LÉPI. Ils répondent aux questions concernant les droits des électeurs. Ils décrivent ou rappellent les démarches pour obtenir leur carte d'électeur, insistant auprès des gens sur l'importance pour eux de participer pleinement à la réussite du RENA.

La période électorale ou l'approche des joutes électorales « densifie » le travail de socialisation à la paix. La mobilisation et les actions de sensibilisation atteignent des proportions plus amples. Point n'est besoin de démontrer une fois encore qu'élection rime souvent avec violence en Afrique de façon générale. Dès lors, la SCB anticipe par des « actions de pacification au double point de vue de la

¹⁶⁴³ Cf. Gilles Gnimadi, « Polémique autour de la Lépi : Fors-Elections suggère un report du 1er tour » in *Le journal Adjinakou*, [en ligne] sur <http://www.journal-adjinakou-benin.info>, du 25/02/2011, consulté le 25/02/2011 et www.fors-elections.org, www.fors-lepi.org.

médiation socio-politique et de la prévention des conflits »¹⁶⁴⁴, autrement dit les campagnes de sensibilisation pour la paix. Patrick Hinnou, donne l'exemple de la campagne de sensibilisation pour les élections de 2001 : « opération des taxis-motos (Zémidjan) pour des élections pacifiques et transparentes. [Ils] portaient des tee-shirts frappés de courts messages de paix [et roulaient en] caravanes de sensibilisation à travers les villes et villages »¹⁶⁴⁵. Dans cette période « *On sent qu'il y a une mobilisation qui va dans le sens d'une peur qui incite à la prise de conscience vers un comportement de préservation de la paix. Il y a des chansons qu'on entend déjà [pour la présidentielle de 2011], il y a des initiatives individuelles dans le sens de la mobilisation. Les gens commencent à prendre conscience de la mobilisation vers une paix. Il y a comme une conjonction de fait de médiation formelle et informelle. La société civile entreprend des démarches pour intégrer la vieille garde de la paix (Zinsou, Kérékou, Soglo) aux initiatives de rapprochement en vue de conseils pour une reprise du contact entre le président [Yayi Boni] et l'opposition.* » : D.

G. : « *oui, on sent de la mobilisation en faveur de la paix. Il y a beaucoup d'association qui travaillent à cet effet et c'est toujours dans le monde des associations que la mobilisation se fait le plus sentir. Car aujourd'hui le citoyen n'a plus confiance au politique. Notre travail est de renouer le dialogue entre le politique et le citoyen, de recréer la passerelle.* » En terme de mobilisation, C. au nom de l'institution pour laquelle il travaille, nous donne les exemples de la « *Croisade pour la paix. Elle consiste à attirer l'attention des anciens présidents de la république – pour ceux qui sont encore vivants – sur la nécessité qu'ils occupent une place de choix dans le dialogue social et la question de paix. On leur donne la parole pour qu'ils s'expriment sur l'actualité politique [les tensions entre l'opposition et la mouvance avant la présidentielle de 2011].*

L'objectif est de mettre à profit leurs expériences et surtout qu'ils servent de ponts entre les acteurs de la classe politique actuelle. On donne la parole aussi aux personnalités politiques et les personnes respectées – acteurs religieux, sages, –

¹⁶⁴⁴ Patrick Hinnou, *op. cit.*, pp. 20-24.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 21.

pour qu'ils parlent aux acteurs politiques et aussi aux populations pour qu'ils prennent la mesure du danger qui consiste à utiliser par exemple des variables de crispation pour régler les différends politiques. On financera aussi des sketches, des chansons, les spots, on fera composer des chansons par les artistes de différentes régions du pays ensemble en accord avec les Nations Unies, le PNUD, pour la sensibilisation des populations et la conscience collective à un comportement de paix. »

Toutefois, – comme l'exemple d'un acteur de la SCB le montrera plus loin – l'absence d'élections ne rompt pas pour autant ce processus. Des actions continues sont menées. C'est le cas du colloque international sur le thème : « Pluralisme politique et cohésion sociale en Afrique (voir *supra*) », organisé à Cotonou en octobre 2010. À partir de ce socle, trois forums préparatoires de Zone dont les objectifs affichés par les organisateurs permettront d'ouvrir le dialogue entre les acteurs politiques et de proposer des approches de solutions¹⁶⁴⁶.

H. nous dit aussi qu'en dehors de tout processus nécessitant une mobilisation, « *nous travaillons avec le bureau d'Abudja [département des questions de paix et de sécurité de la CEDEAO au Nigéria] sur les problématiques de paix. Car nous avons conscience du fait qu'il y a un lien direct entre les activités socio économiques de l'institution et les problématiques de stabilité et de paix. La question principale qui fonde nos activités et notre collaboration avec Abudja, c'est : est-ce qu'on tient compte des priorités des populations ?* » : H.

Pour L.R., le processus reste permanent à travers son expérience passée, au sein de l'Institut des Artisans de Justice et de paix (IAJP) sous la direction de l'Abbé Raymond Goudjo. Pour ce militant, la paix est indissociable de « *l'éducation et la promotion de la justice sociale. Elle passe par l'inculcation de la notion de respect du bien commun, d'une éthique de la collectivité. C'est un travail dans le temps et ma formation au sein de l'Institut, m'a permis de la comprendre. J'ai également suivi des formations à l'école de la paix de Metz.* » : L.R.

Tout comme pour cet animateur radio à Glazoué « *La paix est un thème sur lequel nous travaillons beaucoup à la radio.* »¹⁶⁴⁷. Le travail et la formation permettent de rendre compte ainsi du profil des agents de socialisation. En majorité, les enquêtés qui occupent une place active dans la construction de la société de paix ont un parcours précis. Leur expertise est très souvent sollicitée pour conduire ce processus. C'est le cas de L.R. Il a animé des séances de sensibilisation à la paix à l'intention des citoyens, pour « *les élections législative de 1999 et la présidentielle 2001* ». Mais c'est vrai aussi pour I., qui « *a été formé à l'éducation à la paix au Kofi Annan International Peacekeeping training Center à Accra au Ghana et aussi lors de plusieurs séminaires de l'UNESCO.* » Cette trajectoire lui a permis « *d'animer souvent des programmes de prévention de conflit et de construire des outils de mobilisation des citoyens à la paix. Ces outils font souvent l'objet de document de vulgarisation, qu'on traduit dans la plupart des dialectes parlés au Bénin pour une large diffusion.* » : I.

Il convient d'évoquer aussi l'initiative : *la fête de la paix au Bénin*. Elle s'aligne sur le calendrier international : la Journée du 21 septembre pour la paix. Pour l'édition de 2009 par exemple, « le Système des Nations Unies (SNU) en collaboration avec le Haut Commissariat à la Gouvernance Concertée (HCGC) a organisé du 21 au 27 septembre, une Semaine de la Paix au Bénin. Son programme était varié :

- des débats télévisés,
- un forum sur la paix au palais des congrès [à Cotonou],
- la diffusion de messages pour la paix,
- un flambeau de la paix qui fera le tour des principales villes du Bénin,
- la sensibilisation des populations sur l'importance et la valeur de la paix en vue de mettre en place un mécanisme susceptible de contribuer à faire face à d'éventuelles menaces sur la paix »¹⁶⁴⁸.

¹⁶⁴⁶ Colloque scientifique international, *op. cit.*

¹⁶⁴⁷ Journaliste à Glazoué, *op. cit.*

¹⁶⁴⁸ Cf. le journal *La Nouvelle Tribune* du 18 septembre 2009 sur : <http://www.lanouvelletribune.info>, et le *Quotidien le le Matinal* du 18 septembre 2009, sur : <http://www.quotidienlematinal.com>, consulté le 20/08/2012 pour l'édition de 2009.

Pour l'édition 2010, une caravane composée de toutes les catégories et tranches d'âge de la population a traversé la ville de Cotonou. Des supports comme des maillots à manches courtes, répétaient des messages : « j'ai faim de la paix, je vous déclare la paix »¹⁶⁴⁹.

Pour l'édition de 2011, une coalition nationale pour la paix est mise sur pied¹⁶⁵⁰, par le Haut Commissaire à la Gouvernance Concertée, Moïse Mensah. Elle est composée d'une « vingtaine de personnalités béninoises, essentiellement de personnes ressources, de personnalités de la société civile, de médias et représentants de l'assemblée nationale et du gouvernement. Elle a pour mission d'assurer la veille pour la préservation de la paix au Bénin, et est dotée d'un comité d'orientation qui définira sa stratégie »¹⁶⁵¹.

Pour finir ce point, nous avons essayé de quantifier la réceptivité de nos « catégories cibles » du rapport IEC/pacification des élections depuis le renouveau démocratique (1990). Nous nous fondons sur les réponses des entretiens individuels. Les questions posées aux « catégories cibles » étaient :

- est-ce que sur la période correspondante aux différentes élections (législatives : de 1991 à 2007 et présidentielles : de 1991 à 2011), vous aviez au moins une fois : a) entendu un message de paix ? b) participer à une séance d'IEC ?,
- pensez-vous qu'il y a un lien entre la réception du message et le caractère pacifique ou non des élections de la période (cf. en annexe n° 4 les tableaux VII et VIII représentant de façon quantifiée les réponses des enquêtés) ?

Les réponses à la question « Avez-vous déjà entendu un message de paix quels que soient, le canal, la source ou le support ? » méritent quelques précisions. En tenant compte du cumul des effectifs par type de « catégorie cible », ayant répondu à cette question, sur un total de 100 personnes, l'enquêteur remarque une évolution

¹⁶⁴⁹ Cf. le journal *Fraternité* du 22 septembre 2010, sur : <http://www.sikainfo.com>, consulté le 20/08/2012, pour l'édition de 2010.

¹⁶⁵⁰ Cf. le journal *La Nouvelle Tribune*, du 23 septembre 2011, sur : <http://www.lanouvelletribune.info>, consulté le 20/08/2012.

¹⁶⁵¹ Cf. Afrique infos, du 22 septembre 2011, sur : <http://www.afriquinfos.com>, consulté le 20/08/2012.

ascendante des réponses affirmatives sur la période qui va de 1991 à 2007 pour les législatives, et de 1991 à 2011, pour les présidentielles. Elle est vérifiée pour six « catégories cibles » (sauf la catégorie des acteurs institutionnels, gouvernementaux et députés ; les effectifs de réponses positives atteignent les 100% déjà à partir de 1991 pour les deux types d'élections).

Pour les législatives (2003 et 2007) et les présidentielles (2001, 2006 et 2011), on atteint les 100 % du nombre de personnes interrogées. L'évolution graduelle de l'atteinte des « catégories cibles » par l'IEC est liée selon I. : « *au renforcement des capacités des acteurs de la SCB, à l'efficacité de leur dissémination sur le terrain, mais également à l'apport des PTF, en termes de moyens (financiers, techniques) Il s'en est suivi aussi une augmentation du nombre d'ONG et associations officiant dans le domaine de la paix et capable de jouer le rôle de relais de transmission [du processus] sur tout le territoire.* » Au fil des élections, l'empreinte de la SCB, pour une issue pacifique de celles-ci, se ressent du moins au niveau du processus d'IEC.

Certes, 3 % et 6 % de la population totale interrogée pensent que l'IEC n'a pas influencé les élections législatives de 1995 puis 1999, 30 % estiment la même chose pour les présidentielles de 1996. Les 34 % de réponses défavorables à un lien entre IEC et la présidentielle de 2011 sont interprétables comme le résultat des tensions ayant précédé cette élection et des rapports de force très tendus entre le président sortant Yayi Boni et l'opposition. Au surplus, la présidentielle de 1996 était tout aussi tendue surtout au Nord.

Le taux de participation ou d'implication dans une mobilisation ou sensibilisation autour d'IEC, est passé de 3 % à 54 % entre 1991 et 2007, pour les législatives et de 4 % à 79 % entre 1991 et 2011, pour les présidentielles. Le nombre de personnes qui pensent qu'il y a un lien probable entre le processus d'IEC et des élections pacifiques passe de 15 % à 89 % sur la période de 1991 à 2007, pour les élections législatives. Et le volume de déclarations « sans opinion », les personnes affirmant ne pas savoir s'il y a un lien, passe de 85 % à 11 % sur la même période

et pour les mêmes élections. La tendance est la même pour les présidentielles (1991-2011) : 15 % à 49 % pour un lien probable entre le processus d'IEC et des élections pacifiques ; 84 % à 17 % pour ceux qui ne savent pas s'il y a (ou aura) un lien.

Cette moisson chiffrée montre que l'intériorisation de l'enjeu pacifique augmente. « L'apaisement dans les têtes » progresse de manière significative chez les enquêtés. La mobilisation produit des effets mesurables et maintenant tout à fait significatifs.

Cependant, l'attachement à la paix prend parfois un chemin plus ludique qu'une campagne de sensibilisation.

2.2. Le Wanep-Bénin¹⁶⁵² et la chanson de paix, outil de socialisation

Le travail de socialisation fait d'IEC, mis en œuvre par la SCB nous a permis de démontrer son importance dans l'émergence d'une société politique en voie d'apaisement complet. Avant d'aborder, dans une deuxième sous-section, la chanson pour la paix comme outil de socialisation, nous examinerons le Wanep-Bénin pour rendre compte du travail de veille pacifique, au-delà de la mobilisation et du processus pour la paix.

Si le Wanep-Bénin participe à la socialisation en utilisant l'IEC, il a une approche plus globale, c'est-à-dire interne et régionale, de l'enjeu. Elle intègre d'autres outils, qui font intervenir la participation et l'apport d'une institution comme la CEDEAO. En dehors donc de toute actualité (mobilisation ou actions collectives au moment des élections), le travail de la SCB continue de manière préventive.

¹⁶⁵² Nous tenons à remercier plus particulièrement M. Julien Oussou (Coordonnateur National du Wanep-Bénin) et M. Jean-Baptiste Orden Alladatin (président sortant du Wanep-Bénin). Ces deux responsables ont autorisé l'utilisation du Wanep-Bénin comme cas pour les besoins de cette enquête doctorale. Ils ont fournis l'essentiel des informations.

2.2.1. Le Wanep-Bénin

Le réseau de la société civile ouest-africaine pour la construction de la paix ou encore *the West Africa Network for peacebuilding* (Wanep)¹⁶⁵³ a vu le jour en 1998. Le contexte régional est alors traversé par un ensemble de conflits post-guerre froide : Libéria, Sierra Léone, Togo.

Le réseau a son siège au Ghana et presque tous les États membres de la CEDEAO ont une antenne nationale. Celle-ci est constituée d'un réseau d'associations et d'ONG intervenant sur les problématiques de paix et de prévention des conflits. Le Wanep-Bénin fait partie de ce réseau. Il a vu le jour en Juin 2003.

C'est alors un réseau national des organisations de la société civile locale qui œuvrent pour un Bénin stable et pacifié. Il compte aujourd'hui une soixantaine de membres de la SCB provenant de différentes régions du Bénin. Il dispose d'organes qui vont de l'Assemblée Générale au Conseil d'Administration en passant par la Coordination Nationale.

Son secrétariat national en plus du Coordonnateur National, dispose d'un Coordonnateur Régional de la Zone 4 (Bénin-Togo-Nigéria) en alerte précoce et réponses rapides (Ecowarn)¹⁶⁵⁴, d'un chargé de programme d'alerte précoce et de réponses rapides, d'un chargé de programme des femmes dans l'instauration de la paix. Il a une vision : participer à l'édification d'un Bénin qui rayonne par sa stabilité politique et où la paix est une réalité grâce à la pratique de la bonne gouvernance, de l'équité, de la tolérance et de la justice sociale¹⁶⁵⁵.

Sa mission consiste à développer les éléments de la culture de la paix et de la non-violence active, de la famille à la société toute entière. Cette structure étudie et promeut les mécanismes endogènes de résolution des conflits sur l'ensemble du

¹⁶⁵³ Pour plus d'informations sur le Wanep, cf. <http://www.wanep.org/wanep> et <http://www.wanep.org/wanep/about-us-our-story.html>.

¹⁶⁵⁴ Système d'observation ou encore disposition de veille, d'alerte et de réponse pour la paix et de la sécurité au sein d'ECOWAS (CEDEAO).

¹⁶⁵⁵ Cf. document de statut et cadre légal du Wanep-Bénin.

territoire. Elle définit une stratégie de communication entre les acteurs de la paix au niveau national et international.

Ses objectifs sont de promouvoir la culture de la paix, d'œuvrer pour la prévention, la gestion et la transformation pacifique des conflits dans les différentes sphères de la vie sociale, économique et politique. Cette instance cherche aussi à renforcer les capacités des organisations engagées dans des activités de consolidation de la paix¹⁶⁵⁶. Elle fonctionne grâce aux ressources des membres du réseau et des PTF (WANEP regional, USAID, *Management System International* (MSI), *Global Partnership for the Prevention of Armed Conflict* (GPPAC), Royaume de la Finlande, L'Assemblée Nationale du Bénin, *Global Network for Disaster Reduction* (GNDR) basé à Londres. Ainsi du 3 au 4 novembre 2008, WANEP-Bénin avec l'appui financier de l'Assemblée Nationale du Bénin, de la Fondation Friedrich Ebert, du *Global Partnership for the Prevention of Armed Conflict* (GPPAC) et du Royaume de la Finlande a pu organiser un atelier national sur le dialogue entre acteurs politiques sur le thème : « Dialogue, instrument de paix et gage de tout développement »¹⁶⁵⁷. En 2011, la structure a lancé une consultation sur le thème : « l'Éducation à la paix et à la non violence de la jeunesse béninoise » à Cotonou le 4 novembre.

Le Wanep-Bénin a compétence en matière de renforcement des capacités en analyse et gestion de conflit, édification de la paix, en droits de l'homme, justice et paix, et en opérationnalisation et suivi de système d'alerte précoce. Il a également en charge la conception d'un cadre analytique d'intervention dans le conflit, l'opérationnalisation de système de suivi du conflit, de justice traditionnelle ou transitionnelle, les outils d'analyse de conflits. Il s'occupe de l'élaboration d'approches d'interventions intégrées et en mobilisation communautaire et il développe des initiatives encourageant les rapprochements des communautés en conflit. Il forme également sur les problématiques des Droits de l'Homme, la bonne gouvernance et la démocratie, la prévention et la résolution des crises et conflits. Il renforce son expérience avec des échanges entre lui et les autres

¹⁶⁵⁶ *Ibid.*, voir aussi : <http://www.wanep-benin.org>.

¹⁶⁵⁷ Cf. plan stratégique Wanep-Bénin 2010-2011.

membres du réseau Wanep (Mali, Niger, Burkina-Faso, Togo, Côte d'Ivoire, Sierra Léone, Gambie, Cap-Vert, Nigeria, Ghana, Libéria, Sénégal, Guinée Conakry, Guinée Bissau) dans les domaines de l'édification de la paix.

En tant que réseau, le Wanep-Bénin est au cœur du processus d'apaisement. Il participe pour l'essentiel aux mobilisations décrites précédemment. Il est un des acteurs du FORS-LÉPI et FORS-Élection par exemple. Il est associé chaque année à la célébration de la journée nationale de la paix et a œuvré à la formation de la coalition nationale pour la paix. Mais nous allons nous intéresser ici à ce qui caractérise particulièrement ce réseau au Bénin, c'est-à-dire un de ses programmes et le projet d'infrastructure ou architecture pour la paix.

Le programme dont il s'agit est le *West Africa Early Warning* (WARN) ou encore dispositif d'Alerte Précoce et de Prévention des Conflits. Mis en place au niveau régional, il est renforcé par la coopération (ECOWARN) entre le Wanep et la CEDEAO depuis 2006.

En effet, le Bénin dispose de son système d'alerte précoce et de prévention des conflits appelé le Bewarn. Selon M. Oussou Julien¹⁶⁵⁸ c'est un outil d'intervention. Comme tel, le Bewarn est un réseau béninois pour l'alerte et la réponse rapide. Ce réseau d'information vient de points focaux¹⁶⁵⁹ partout dans le pays via des SMS¹⁶⁶⁰. Ces données produisent des indicateurs permettant à leur tour d'intervenir sur les facteurs de risques. Le dispositif se fonde ainsi sur les données collectées en temps et en heure pour réagir. Les sources d'informations qui proviennent des points focaux sont les outils premiers de travail (cf. en annexe n° 7 un exemplaire du document de rapport de situation Bewarn). Le système d'alerte peut utiliser comme ressource la simple rumeur. Comme le souligne M. Oussou, « *on a une société très intégrée quels que soient les problèmes : il y a des mécanismes d'alerte qui prennent souvent appui sur des rumeurs. Dans le cas de la situation de*

¹⁶⁵⁸ Entretien réalisé à Cotonou le 28 octobre 2010.

¹⁶⁵⁹ Un point focal est un dispositif d'alerte composé d'un ou de plusieurs individus, qui sont des citoyens ordinaires et qui disposent de moyens de communication (téléphone, internet...) dont le rôle est d'observer la vie sociale au quotidien et d'identifier toutes formes d'informations ou de situations suivant une grille d'indicateurs.

¹⁶⁶⁰ *Short Message Service*.

1996 où des populations [principalement des Fons] ont été chassées du nord, on est arrivé à anticiper une prorogation de la violence entre les communautés ».

Pour le Coordonnateur National de Wanep-Bénin, contrairement à ce qu'on peut penser, ce qui se dit au sein de la population n'est jamais anodin. Il en est de même pour les informations qu'on peut lire partout et surtout dans la presse. Par exemple il est arrivé que le réseau s'interroge et s'investisse sur un écrit de journaliste. Il évoquait un prétendu leader devant se positionner contre Yayi et frappé d'inéligibilité pour qu'il ne constitue pas, durant la présidentielle de 2011, un obstacle pour le candidat sortant.

« À priori cela peut paraître comme une histoire, comme toutes celles qu'on trouve tous les matins en ouvrant son journal. Mais c'est sur des informations comme celle là que travaille le réseau. » Il arrive qu'elles l'aident, en les recoupant avec d'autres données, à mettre à jour des situations de menaces insoupçonnées. Même si la source de l'information initiale est une rumeur, rien n'est laissé au hasard. La méthode consiste à analyser les sources ouvertes – ce sont les sources constituées par ce qui se dit, ce qui se passe et se fait dans la vie de tous les jours au sein de la population ou dans la société de façon générale – pour jouer ensuite sur les facteurs de risques. C'est l'exemple de *« rumeur sur un accord entre membre d'une communauté ethnique ou socioculturelle contre telle autre. C'est ce qu'on appelle au Bénin la radio-trottoir. »*

Le réseau intègre ce qui est dit de façon littérale dans des bases de données qu'il pondère puis confectionne des graphiques. Ils lui permettent de voir comment, dans chaque pallier de la vie de la société béninoise, évolue la situation en faveur ou non de la paix. Même si l'analyse qu'il a d'un fait n'est pas complètement vraie, elle ouvre une brèche sur d'autres sources de recherche. Chaque semaine, le coordonnateur élabore un rapport de situation pour un point, prenant en compte tous les indicateurs. Le système d'alerte précoce qui est la clé de voûte de tout le processus permet d'avoir à temps des informations sur la situation de paix ou de menace.

Au bout de ce système, le dispositif d'intervention, quand un facteur de risque est identifié, consiste souvent à l'utilisation des intermédiaires – institutions, représentants d'institutions, personnalités. Ils sont conseillés afin qu'ils procèdent à un désamorçage de la situation. Parfois aussi, s'organisent des rencontres entre les protagonistes ou les acteurs concernés pour susciter un dialogue, jusqu'alors inexistant ou violent. Des ateliers sont aussi organisés pour le renforcement des capacités des intermédiaires qui interviennent pour le compte du réseau et aussi pour les acteurs identifiés en rupture de dialogue.

« Wanep-Bénin a par exemple reçu en 2008 (6 000 000 francs cfa : [9000 €]) de financement de l'Assemblée Nationale, pour former des acteurs qui ne se parlaient plus (des députés). Ce cadre leur a permis de se retrouver pendant deux jours pour réfléchir eux même sur la situation. Tous les camps étaient là pour discuter. [Un autre exemple] : à Abomey Calavi la dernière fois il y avait un problème environnemental au niveau d'un chenal qui servait de canal d'évacuation de l'eau évitant ainsi l'inondation des populations. À un moment des riverains du chenal ont commencé par le remplir de sable afin d'y installer des habitations. On a identifié la source du problème et proposer des solutions aux acteurs. » : Julien Oussou.

La base de données Bewarn est complétée par les rapports de situation qui viennent des départements, communes et arrondissements du Bénin. À travers le Bewarn, le Wanep-Bénin définit des objectifs, élabore et valide des indicateurs à suivre pour les atteindre. Il responsabilise les points focaux, en l'espèce des moniteurs, pour suivre les variations de ces indicateurs validés via le dispositif de collecte, d'analyse et de soumission de rapports périodiques et instantanés.

Cette démarche conduit à la rédaction d'un document (le *Warn Policy Brief*)¹⁶⁶¹ d'analyse pour rendre compte des observations et des recommandations requises

¹⁶⁶¹ Lire par exemple celui du 10 mars 2011 intitulé, « Bénin : Élection présidentielle de 2011, menaces sur l'unité nationale et la démocratisation », sur : <http://wanep-benin.org/spip.php?article29>.

après une période donnée de suivi des indicateurs. Suivant le niveau des indicateurs, des réponses seront données sur le terrain pour une opérationnalisation. Le document de recommandation sera diffusé auprès des acteurs qui pourront les mettre en œuvre. Il arrive que le Wanep-Bénin à travers son réseau mette en œuvre les recommandations. Entre autres actions menées sur le terrain, G., qui travaille au sein du réseau, souligne « *qu'en ce moment on essaie de contrôler la gouvernance pré électorale avec les institutions comme la Social Watch Bénin (ONG spécialisée dans le Contrôle Citoyen de l'Action Publique : CCAP), pour identifier les menaces qui pourraient empêcher la tenue des prochaines élections [Les élections présidentielle et législatives de 2011] Après on organisera des manifestations, des conférences publiques, des déclarations au cours d'atelier, où on rencontre les acteurs : populations, politiques ou d'autres membres de la société civile, on investit l'espace public par tous les moyens possible. On compte poser des débats publics qui intéressent les citoyens, afin que les politiques et ceux qui veulent diriger le pays puissent s'exprimer sur les sujets qui concernent les problèmes de sociétés. On peut élever le ton surtout quand on sent que les acteurs persistent à entretenir les facteurs de menaces sur la paix ; comme on peut faire de la médiation. Ça fait deux ans qu'on travaille sur les facteurs de risque concernant les élections à venir. Ça fait deux ans qu'on interpelle les institutions de l'État sur les insuffisances qui marquent les processus de préparation de ces élections : pour exemple, tenez les insuffisances qui concernent la LÉPI. Si cet outil rate son objectif, c'est toute la base des élections qui viennent qui va s'effondrer.* » : G. Les recommandations et leur opérationnalisation peut ainsi, ensuite, faire l'objet d'une évaluation, soit pour les compléter avec d'autres actions ou pour insister sur celles qui existent déjà.

Le Bewarn emploie aussi le mécanisme des scénarios. Ainsi dans le cadre du FORN-LÉPI, le réseau a défini trois scénarios qui doivent conduire les interventions de la société civile : *Wahala*, *Tortue sur le dos*, *Alafia*. Les trois correspondent à l'état d'une situation bien précise : *Wahala* décrit un contexte redouté, c'est l'option pessimiste qui fait la part belle aux affrontements ; *Tortue sur le dos* envisage un environnement ambigu mais pas létal, c'est la situation

intermédiaire ; *Alafia* représente la situation idéale désirée, il s'agit de l'hypothèse optimiste¹⁶⁶².

Ils sont des échelles de mesures identifiant le moment où la situation sociopolitique du pays devient ou non critique et quand il faut intervenir. Les scénarios *Walhala* et *Tortue sur le dos* indiquent qu'il y a un risque probable pour la paix : des situations, faits, comportements et actes menaçant potentiellement la quiétude. Il convient d'activer le réseau présent sur le terrain pour intervenir.

Partant d'un document d'analyse sur les trois scénarios, « *Des émissions radios ont été animées pour attirer l'attention des populations sur les risques de blocage du processus LEPI/électoral que nous notons dans certaines localités, des tentatives d'empêchement d'accès de certaines localités à certains potentiels candidats que nous notons. Une conférence de presse a été organisée pour appeler les trois principaux potentiels candidats aux élections présidentielles de 2011 à se rencontrer, se parler et lancer des appels d'apaisement pour faire baisser la tension entre les militants politiques à la base* » : Julien Oussou.

Si a) la LÉPI n'est pas installé à temps ou si sa correction n'intègre pas l'ensemble des électeurs, scénario de violence létale, menace sur la paix – b) qu'il n'y a pas un minimum de confiance entre le peuple et les institutions (Commission politique de supervision : Cps, Mission indépendante de recensement national approfondi : Mirena), le risque du scénario *Tortue sur le dos* s'avère tangible : les élections iront à leur terme, mais il n'y aura pas un climat apaisé pour autant. La suspicion, la menace d'embrasement guettera à tout moment. « *La paix venant de cette confiance que chacun a dans nos institutions, il faut qu'il y ait une acceptation des institutions pour que celles-ci suscitent de la part des populations et aussi surtout des politiques, le respect. Celui qui sera élu dans un tel contexte, celui du scénario Tortue sur le dos, aura le pouvoir, mais vivra la hantise de l'insécurité, la peur de le perdre à tout moment, l'armée aura des velléités de putschiste, le pouvoir en place sera considéré comme illégitime. On aura des risques de soulèvement, des*

¹⁶⁶² Sur les scénarios, voir aussi : les *Études Nationales de Perspectives à Long Termes, Bénin 2025*.

situations de tensions qui pourraient déboucher sur le scénario catastrophe : Wahala. » : Alladatin.

I., qui travaille avec le réseau, confirme que la mise en œuvre des scénarios dépend du travail de « *nos bénévoles et des appuis de nos partenaires qui sont essentiellement nos moyens. Mais elle dépend aussi de nos outils : les médias, entendu médias modernes, dans toutes leurs formes, mais aussi les médias traditionnels ; le théâtre, la musique, les séminaires et conférences, qui permettent également une évaluation de nos actions* » : I.

Au-delà de tous ces outils inventoriés, existe le projet d'outil visant la mise en place au Bénin d'une architecture de la paix. Cette infrastructure de la paix est ou serait "L'ensemble des systèmes de prévention des conflits et de construction de la paix". Ces systèmes comprennent des structures, des ressources et des capacités *ad hoc* et/ou permanentes. Ces éléments sont matériels (équipements, ressources humaines, procédures) ou immatériels (valeurs, compétences, attitudes). Ils interagissent de façon dynamique et interdépendante à travers le dialogue et la concertation pour faire face à des situations d'urgence (réponse) comme à des problématiques de long terme (prévention). Ils sont influencés par l'environnement social, culturel et politique national, sous-régional et régional¹⁶⁶³.

L'architecture de la paix instaure une commission nationale au sein de laquelle sont rassemblés des personnalités, des sages et des leaders d'opinion de plusieurs obédiences. Ils mènent des réflexions périodiques sur les questions conflictuelles secouant ou menaçant la nation. Les diagnostics posés, les membres définissent et exécutent des opérations pour résoudre les crises ou transformer les menaces. Ils sont formés aux techniques de *peacebuilding* (médiation, réconciliation, actions non-violentes, prévention, dénonciation précoce).

L'expérience béninoise d'une architecture de la paix s'inspire de ce qui s'est fait au Kenya et au Ghana comme le souligne Alladatin qui a « *participé à un atelier*

continental de partage d'expériences sur l'initiative au Ghana sous l'égide de WANEP-Ghana, avec le PNUD, le Système des Nations Unies » et qui est membre de la commission travaillant à sa matérialisation. De façon concrète, dans chaque commune, il a été identifié des leaders d'opinion, des sages, des jeunes et des femmes déjà épris de paix et de cohésion. Ils ont été formés dans des ateliers sur la prévention des conflits et l'intervention dans les conflits et la reconstruction. Après, ils ont été officiellement installés. Ce sont les Comités Communaux de Paix (CCP) représentés dans les 77 communes que compte le Bénin.

Des représentants de ces CCP ont été élus par leurs pairs pour siéger au sein des Comités Départementaux de Paix (CDP) Les CCP et les CDP ont été officiellement installés du 18 au 28 avril 2011 en présence des préfets, des maires, et des notables des communes et départements concernés. Ils sont opérationnels sur le terrain. « C'est ainsi que des comités communaux de paix ont mis en œuvre des actions de promotion de paix dans le cadre des élections législatives de 2011. Ceci, en animant des émissions sur des radios locales comme radio Lokossa, radio Lalo et radio Couffo Fm, [Départements du Mono et du Couffo] »¹⁶⁶⁴.

Le bilan du Wanep-Bénin est donc loin d'être négligeable, qu'il s'occupe du court terme de l'actualité la plus urgente ou bien de la prévention à moyen ou long terme. Cependant, la SCB possède un dernier atout pour instaurer définitivement une société apaisée et rendre robuste la stabilité sociopolitique du pays.

2.2.2. La paix en chanson

La socialisation à une communauté de sens intègre la société politique comme ressource qui la maintient dans la mesure où elle développe une culture pour la paix. Elle envisage son historicité fait d'un passé, d'un maintenant et d'un avenir. La culture, comme mécanisme tissant des liens significatifs entre le passé et

¹⁶⁶³ Entretien avec M. Jean-Baptiste Orden Alladatin, à Cotonou le 27 octobre 2010.

¹⁶⁶⁴ Cf. le quotidien *Le Nokoué*, du 22 septembre 2011, sur : <http://quotidiennokoue.com>, consulté le 22/12/2012.

l'avenir, fournit des orientations susceptibles d'apports aux attitudes et comportements collectifs¹⁶⁶⁵ en faveur de la paix.

En la posant dans la perspective de la socialisation, elle possède une dimension éthique permettant d'apprécier certains résultats (la paix comme la violence létale) des interactions sociales en termes de bien ou de mal, laissant aux individus la possibilité d'une autonomie¹⁶⁶⁶.

Nous appréhenderons la chanson pour la paix, appréciée en tant que composition musicale de masse¹⁶⁶⁷, comme un contenu culturel. Sa trajectoire est à la fois définie par le message qu'elle porte, le symbole véhiculé et le support linguistique qui l'exprime. La chanson de paix en français parlerait moins à un locuteur *fon*. La probabilité forte que l'effet réside aussi dans la résonance, la plasticité du contenu culturel tient également à sa capacité de parler aux individus. Le contenu culturel, pour produire un effet de paix, doit provoquer un *effet halo*. En d'autres termes, il engendre par sa résonance et sa densité symbolique¹⁶⁶⁸ une prise de conscience des bienfaits de la paix parmi un maximum d'individus, de plus en plus nombreux au fur et à mesure que la chanson devient un refrain diffusé partout.

Il fonctionne du point de vue social comme facteur déclencheur de l'attitude, du comportement de paix¹⁶⁶⁹. Le contenu culturel peut alors socialiser, provoquer chez les acteurs sociaux une posture pacificatrice. Mais « la socialisation peut avoir le caractère éphémère d'une promenade en commun [le temps des élections] ou celui, durable, d'une famille [une société politique durable. Ou]; elle peut consister dans le fait fugitif de vivre-ensemble dans un même hôtel ou bien dans les liens étroits d'une ancienne corporation. »¹⁶⁷⁰. C'est l'objectif recherché dans la diffusion et la célébration de la paix en chanson, avant, pendant et juste après les élections.

¹⁶⁶⁵ Denis-Constant Martin, Bennetta Jules-Rosette, « Cultures populaires, identités et politique », *Les Cahiers du CERI*, n° 17-1997, p. 5 ; Denis-Constant Martin, « Le myosotis, et puis la rose... Pour une sociologie des "musiques de masse" », *L'Homme*, 2006/1 n° 177-178, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info>, consulté le 28/04/2011, pp. 132-133.

¹⁶⁶⁶ Denis-Constant Martin, Bennetta Jules-Rosette, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶⁶⁷ Pour le sens de la composition musicale de masse voir : Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁶⁹ Jean-Claude Abric, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶⁷⁰ Julien Freund, introduction, Georg Simmel, *op. cit.*, p. 50.

Depuis le début du renouveau démocratique, il est devenu presque impossible pour la conscience collective béninoise de façon générale et pour le citoyen béninois en particulier d'échapper au « rituel audiovisuel » de la chanson de paix. À la télévision comme à la radio, elle passe souvent en boucle et s'impose aux esprits quotidiennement. Elle vous rappelle parfois qu'il se déroule bientôt des élections. Au Bénin, sans exagération, le processus de diffusion du contenu culturel se transforme en véritable « propagande » en faveur de la paix. La propagande dans son sens négatif (la manipulation, un discours idéologique caricaturant hideusement l'autre) agit comme vecteur d'intériorisation des valeurs impliquant la suppression ou le servage de cet autrui détesté. La « propagande pour la paix », à travers la chanson, fonctionne dans un sens positif. Elle tente de susciter une mobilisation des consciences en faveur de la retenue, un ensemble d'attitudes sereines. Tout est tenté pour éviter le « mal », à savoir des oppositions interindividuelles très violentes entraînant dans l'hypothèse la plus pessimiste des affrontements généralisés entre groupes voire une guerre civile.

Au lieu que l'altérité (observable comme le membre du parti d'opposition, le riverain, d'une autre ethnie) apparaisse comme le « cafard » de la tristement célèbre rwandaise « radio ‘‘mille collines’’ », elle est ici personnifiée juste par le voisin, tranquille et sans histoire. Elle est : « *min do kpo djin mi min bi gnin, on est tous les mêmes, du nord au sud, de l'est à l'ouest.* »¹⁶⁷¹ C'est dans la perspective de cette « propagande » tolérante et généreuse que le thème de « croisade pour la paix » utilisé par un des enquêtés, en l'occurrence C., prend tout son sens.

Le Béninois prie beaucoup pendant les élections, pour que la paix soit. C'est aussi pour lui, la période où il chante beaucoup la paix : il présente en chansons ses supplications et son espoir. Il espère qu'une fois encore, Dieu aura pitié du Bénin pour lui épargner la souffrance de la guerre. La chanson de paix exprime ainsi une

¹⁶⁷¹ Focus group Hommes, Parakou, *op. cit.*

prise de « conscience du soi collectif » qui exhorte les individus à la retenue et invoque Dieu pour que sa bonté évite le pire¹⁶⁷².

Selon un dicton connu, la musique adoucit les mœurs. En l'espèce, elle devient le vecteur d'un message apaisant. Un lien direct entre chanson de paix et climat sociopolitique apaisé au Bénin, nécessiterait des études approfondies qualitatives et quantitatives.

Cette « politique du refrain » semble pour le moment participer au processus de socialisation. Puisqu'aux dires des socio-anthropologues de notre échantillon, *« Elle vise à parler aux consciences assez pour que le choix qu'elles opèrent ne puisse compromettre la paix. Savoir le danger d'un conflit violent peut être facteur de recul des choix extrêmes. Mais, le fait qu'on nous le rappelle densifie par son effet pédagogique, le sens que peut prendre se danger. »* : S.E.

« La chanson par essence est un véhicule, un porteur qui annonce et énonce en même temps des contenus symboliques. Ce n'est pas pour rien que généralement, la Société civile qui finance les sensibilisations en période électorale, insiste pour que les artistes composent et chantent dans les langues locales, et surtout, œuvre pour que les artistes des différentes régions du pays chantent ensemble dans une même chanson de paix en utilisant leur langue respective. C'est ce qu'on appelle parfois le collectif pour la paix. En chantant ensemble, les artistes mettent en musique l'idée de communauté¹⁶⁷³. » : L.R.

Des références (sur le Bénin) dans la littérature scientifique corroborent également la place que la chanson de paix occupe dans le dispositif du processus pour la paix. Ainsi, « des chansons appelant, en français et en langues nationales, à la paix et à l'unité, ont été fréquemment diffusées sur les ondes de radio Bénin »¹⁶⁷⁴, pour les élections présidentielles de mars 1996, comme le confirme Cédric Mayrargue. Patrick Hinnou affirme que « depuis la démocratisation, les artistes complètent la gamme d'actions de la société civile en période électorale. Pour le cas précis de

¹⁶⁷² Denis-Constant Martin, « Le char de l'espérance. Humanisation et conscience de soi dans un spiritual afro-américain », *L'Homme*, 2002/1 n° 161, [en ligne], sur : <http://www.cairn.info>, consulté le 28/04/2011, p. 118.

¹⁶⁷³ Et c'est ce que semble indiquer Denis-Constant Martin quand il affirme que « la communauté se concrétise dans les occasions de chant collectif » (Denis-Constant Martin, *op. cit.*, pp. 72-73.)

¹⁶⁷⁴ Cédric Mayrargue, *op. cit.*, p. 125.

2001, le Groupe d'artistes pour la paix et la concorde (GRAPAC) coordonné par Tohon Stan, roi du rythme musical mi-traditionnel mi-moderne Tchink-système, a sorti pour la circonstance « la paix c'est un comportement », un album de 10 chansons [...] Un autre groupe d'artistes soutenu par le réseau des communicateurs pour la culture démocratique (RCCD) a, quant à lui, produit aussi un album dénommé « Élection, ce n'est pas la guerre. »¹⁶⁷⁵

Par surcroît, le contenu de la chanson de paix serait générateur d'émotions (Philippe Braud), donc une source non-négligeable de la société politique. Quand Denis-Constant Martin écrit : « Il est des chansons qui, rien qu'à mentionner leur titre, suscitent un monde d'émotions »¹⁶⁷⁶, il révèle le pouvoir du mot, de la parole et du son, cet assemblage produisant un effet sur la conscience des individus. Chacun d'entre eux saisit un lien entre ce que les composants du refrain signifient d'un côté et les événements vécus ou subis par celui qui écoute, de l'autre.

La société politique comme société des émotions est influencée par la chanson de paix. Celle-ci affecte positivement les consciences : elle déclenche chez l'individu, un comportement dominé par l'affect, qui le relie, le lie ou le rapproche de l'autre au lieu de l'éloigner de lui. C'est un impact individuel et collectif à la fois. Qui n'a jamais esquissé une larme, en entendant un couplet ? Qui ne se remémore avec nostalgie un événement intime intense en écoutant une chanson ?

Par-delà l'anecdote personnelle, cet état d'esprit suscite des réactions sociopolitiques. La communauté béninoise devient ainsi, tout au moins pendant les élections, une communauté des émotions partagées pour *in fine* muter en communauté de sens, productrice d'une société politique de la paix. La chanson est un vecteur crucial dans cette hypothèse. Elle véhicule pour ainsi dire l'art de communiquer la communauté des émotions par le son en suscitant chez ses membres, le sentiment d'être et de vouloir continuer à écrire une histoire commune. C'est « le fonctionnement amoureux de la politique » conféré par le

¹⁶⁷⁵ Patrick Hinnou, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶⁷⁶ Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 2.

pouvoir de l'émotion musicale¹⁶⁷⁷, en particulier si elle colporte la mélodie de la paix.

La musique est-elle la matrice fondamentale des émotions humaines ? Pour Nietzsche, la réponse va de soi : « sans musique, la vie serait une erreur ». Plus prosaïquement, au Bénin, ce système chantant de mise en relation, véhicule et cimente le sentiment d'appartenance. Il est le support de la paix : il chante celle-ci, densifie et augmente ses propriétés premières¹⁶⁷⁸.

Au-delà, la chanson pour la paix répète, multiplie ou recycle les éléments de mémoire collectivement partagés. Elle retrace les événements d'antan qui ont été et qui sont à l'actif de la collectivité, ce qu'elle a produit ensemble. Les chansons réservent ainsi une part aux images de la CN, aux discours des anciens présidents et de Mgr de Souza lors de la CN. Le moment où les délégués de la CN ont entonné l'hymne national en chœur est invoqué, les images de la salle « mythique » du PLM Alédjo où a lieu la CN rappelées. Chacun se remémore ces moments fondateurs de la paix relative de deux décennies. Les images montrent également des anciens présidents (Émile Zinsou, Kérékou et Soglo, avec le nouveau Boni Yayi) se serrer les mains ou se donner des accolades, assis côte à côte lors de la fête d'indépendance, cérémonie officielle qui célèbre le Dahomey devenu Bénin. La chanson pour la paix réactive ainsi le sentiment d'appartenance, par l'évocation d'expériences passées, une estime de soi collective nourrie par cette appartenance, source d'émotions partagées¹⁶⁷⁹ par tous à un moment.

À ce stade, la chanson dont la résonance sociale est pourvue d'émotions, donne lieu à façonnage politique pour la mobilisation du groupe¹⁶⁸⁰ en faveur de la paix. Elle est alors créatrice de lien, symbole de groupe (exprimé par la parole et le son)¹⁶⁸¹ plus fort que ces moments d'élections, instants de tensions et de divisions

¹⁶⁷⁷ Denis-Constant Martin, « « Chanter l'amour » Musique, fierté et pouvoir », *Terrain*, [en ligne], 37/2001 (Musique et émotion), mis en ligne le 06 mars 2007, sur : <http://terrain.revues.org/1322>, consulté le 05/04/2011, (pagination originale, pp. 89-104.), p. 12, pour le présent tirage.

¹⁶⁷⁸ Denis-Constant Martin, *op.cit.*, p. 13.

¹⁶⁷⁹ *Ibid.*

¹⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 3 ; et *op. cit.*, p. 145.

¹⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 4. et p. 11.

probables qui passeront sans pour autant rompre l'apaisement. Face au danger, confronté à une possible implosion lors du scrutin, le groupe chante et sublime la communauté de la paix (union de solidarité et de valeurs partagées) comme le rempart et le garant de sa perpétuation¹⁶⁸², quelle que soit l'issue des élections.

Enfin, la chanson pour la paix n'oublie pas de réserver une part aux images et récits de situations de violence vécus douloureusement ailleurs (Rwanda, Libéria). Dans le proverbe populaire « *on sait quand ça commence, mais on ne sait jamais quand ça va finir, ni comment* » : S.E, il y a l'expression d'une « *violence positive* » sur les consciences pour qu'elles anticipent les effets, qui ne peuvent être *in fine* qu'« *une mort collective, dont on ne sort jamais gagnant* » : S.E. Ce sursaut de sagesse tranquille advient sans avoir expérimenté la violence létale sur son propre sol.

Pour E. : « *Les chansons appellent pour l'unité et la paix, mais, si vous voulez souligner leur rôle socialisant, il faut pas oublier qu'elles véhiculent aussi des images des conflits survenus ailleurs, les drames et le nombre de morts qu'ils ont causés. Elles contribuent ainsi dans un sens à exorciser les esprits et à repousser le mal.* » La violence des images de guerre civile ailleurs, des morts et des réfugiés sur la route de l'exil agissent comme un électrochoc.

L'image des traumatismes joue ici comme une thérapie qui pondère les velléités, au niveau des populations. Exprimé autrement, la double altérité vit à la périphérie des oppositions politiques ; la réalité du voisin différent – un voisin qui est ethnique, peut-être politique, souvent socio-économique (pauvre en majorité), voire culturel □ est reconnue et acceptée.

Il s'agit maintenant de transcrire certains de ces refrains, traduits par nos soins. Trois chansons ont été sélectionnées non pour leur qualité artistique mais pour transmettre au lecteur, qu'il soit mélomane ou non, l'esprit de cette propagande musicale idéaliste.

Exemples de chansons :

¹⁶⁸² *Ibid.*, p. 4.

NEL OLIVER : Hymne à la Conférence Nationale¹⁶⁸³

« La Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation, 28 février 1990 a
changé notre vie

Peuple béninois soit fier, de ton courage et de ta sagesse

Faire du Bénin nouveau, une vraie démocratie

Tel un phénix renaît de ses cendres,

Béninois sans armes aux mains ont changé le cours de leur histoire

Ensemble donnons-nous la main, pour bâtir un monde plus juste, où les hommes
par la voie des urnes donnent pouvoir à ceux qui nous gouvernent

Non ! Plus jamais, plus jamais, jamais de coups d'États

Nous n'avons plus besoin de recourir aux armes

L'esprit patriotique nous dicte le respect et le droit à la différence

[...] Que Dieu tout-puissant et les mânes de nos ancêtres bénissent l'Afrique

Qu'importe ton nom, ton opinion, ta religion viens bâtir un monde plus juste [...] »

MADOU : SOS Paix¹⁶⁸⁴

« Plus de guerre en Afrique... !

Le peuple aspire à la paix

¹⁶⁸³ Ces copies (écoutées et transcrites) sur support DVD-R résultent des recherches empiriques menées en 2010 aux archives de l'Office de Radiodiffusion et Télévision du Bénin.

Il y a aussi, entre autres titres, dans cette liste de chansons : *N'do Kolidji* (je suis à genoux. Un appel à Dieu pour que la violence de la guerre n'advienne au Bénin) ou *Bénin To Dagbé* (Bénin un bon pays qu'on peut traduire aussi comme, pays où il fait bon vivre et il y a la paix) de Vivi l'internationale ; *BéninVi* (les enfants du Bénin, hommes et femmes ayez l'esprit positif ou encore un bon esprit, pour que la paix soit) de Tina Segle ; *Somi Somi* (choisis-moi, choisis-moi ou c'est moi que tu dois choisir) de Abra Davyd Teko ; Le ''Collectif des artistes unis pour la paix au Bénin'' des artistes : Dj Turbo, Birboss, Enockos Djédjé-Z, Lorine M.K, Fifon, Assignamey, Germano, Falma, David Saga, qui ont chanté successivement en français, *fon, dendi, adja, goun, mina* ; *Hymne à l'unité nationale* d'Ambroise Akoha ; *Unissons-nous* (la paix, elle me concerne et te concerne aussi) du ''Collectif des artistes pour la paix'' des artistes : Arisco, Fikira, Ramanou, Franky, All Baxx, Honore.B, Winner Star, qui ont chanté en français, *goun, mina, yorouba, anglais, adja* ; *La paix (fifa)* de l'Amicale des Femmes Chanteuses du Bénin (AFCB) ; *Bibè ton wè non nyen* (*fon* : on sait toujours quand ça commence, ou encore on connaît la racine du mal de la guerre, mais on ne sait jusqu'où elle peut s'enfoncer) de l'ANAPROMUT (Association Nationale des Professionnels de la Musique Traditionnelle), qui prône la paix pour le Bénin en chanson en période d'élections ;

Ema do amlon o (il faut rester éveiller, ne pas dormir), texte et musique d'Éric Thom'son.

Dans cette chanson, à tour de rôle, des personnalités (politiques, religieuses), des artistes, et des citoyens « anonymes » et des responsables d'ONG et d'associations qui œuvrent pour la paix, défilent pour lire ou chanter un bout de texte, dont le contenu principal est le « mot d'ordre », la paix ; *Allons voter dans la paix*, de Les Azizas ; *Gbè mè man bio wahala* (la vie ici bas ne nécessite aucun scénario catastrophe, seule la paix : *alafia, fifa*, qui convient à la vie ici bas) de Dibi Dobo.

¹⁶⁸⁴ Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=0a5-cr5qu0k>.

La guerre est une mauvaise chose

Soyons tolérants.

Que l'enjeu ne tue pas le jeu,

Si l'un d'entre vous gagne ou perd ; pas de crépitements d'armes, pas d'effusion de sang

Soyons patients

N'oublies jamais que, dans ce monde ; tout se paie ici bas

Pas de guerre au Bénin ; Libéria ; Soweto... Nigéria, Togo [...] Soyons tolérants

Pas de guerre dans ce pays... Guinée, Zaïre, Côte-d'Ivoire... »

ARDIESS : Réfugiés¹⁶⁸⁵

« Un bonhomme à la télé.

Encore des faits divers.

Encore la guerre.

Devine quoi à la une

Encore du sang qui coule

Quelle atmosphère !

Y en a qui perdent tout

Plus de frères plus d'amis plus de parents

Et devant, un jeune soldat prêt à tirer au moindre vent

[...] La guerre a chassé Kodjo de son pays il est venu se réfugier au Bénin

Il a laissé sa maison, sa femme, tout son argent, il est ici mais toute sa pensée chez lui. Il ne peut pas y retourner parce qu'on va le tuer. Dans le pays où il se trouve, difficile de gagner son pain car il n'a pas de travail. Pourtant il a des diplômes mais il ne lui reste que des pleures

Nous demandons à nos chefs d'États de respecter la loi et de savoir que c'est le peuple qui choisit son président [...] »

En somme, ce deuxième chapitre de la dernière partie a donné à voir une société politique en construction. Elle régule la violence létale grâce aux acteurs majeurs qui se trouvent être ceux de la SCB.

La communauté de sens en tant que communauté des valeurs partagées parle suffisamment aux individus, de telle sorte qu'ils ne puissent la mettre en péril. Dans la mesure où ceux qui y vivent œuvrent pour qu'elle génère du politique, nous pouvons parler de sa survie, de son maintien, et *in fine* de paix. Pour générer du politique, elle est appelée à travailler, à user de démarches pour une intériorisation positive optimale de tout élément porteur de paix. Nous parlerons ainsi d'un travail de socialisation au sein d'une communauté de sens laquelle intègre comme processus l'IEC. Ce dispositif fournit des apports insusceptibles de dépouiller l'individu de ce qu'il est, mais complète et oriente ses actions vers la paix. Au lieu de décérébrer le citoyen en manipulant ses stéréotypes et/ou ses croyances, il instille en lui l'idée d'une société apaisée.

Dans le travail de socialisation, importe la mission de veille. La vigie pour la paix, face aux contingences qui peuvent la traverser, s'avère un rôle crucial. C'est en partie ce qu'avait annoncé le premier chapitre de cette troisième partie, consacré aux mécanismes sociopolitiques et la place que l'homme, à la fois sujet et objet, occupe dans toute démarche pacificatrice. En restant dans la trajectoire de ces développements, la conclusion générale de cette thèse se donnera comme objectif de faire le point de l'exercice test, de l'hypothèse principale et des deux sous-hypothèses qui ont conduit la recherche.

¹⁶⁸⁵ Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=k68Z5c0dReY&feature=related>.

Conclusion : les « avatars » des identités partagées

L'idée générale qui a conduit la démarche de cette étude est la suivante : le Bénin reste, depuis son indépendance, à l'abri de la violence létale du fait d'éléments de réponse empirique, visibles dans sa trajectoire sociopolitique et historique. Son surnom « d'enfant malade » de l'Afrique, dans les années 1960, provenait des coups d'État à répétition et des changements de régimes. De nos jours, ce sobriquet péjoratif ne s'impose plus. Le niveau de la violence létale a toujours été limité, comparé à d'autres pays africains, comme le Togo ou l'ex-Zaïre, lors de la même période.

Les scénarios vécus jusqu'en octobre 1972, consistaient souvent à défaire le régime en place, sans, le plus souvent, qu'un seul coup de feu soit tiré. Après la parenthèse révolutionnaire, au début des années 1990, le Bénin se distingue en proposant « un modèle » de transition dont le résultat offre, une fois encore, un niveau de violence létale contenu. En cinquante années d'indépendance, le pays n'a jamais connu le traumatisme de la guerre civile. Cette réalité contraste, dans une large mesure, avec l'histoire sociopolitique, de façon générale, des pays africains.

L'exercice suivi durant cette enquête doctorale était de retrouver une articulation probable entre ce que révèlent les éléments empiriques et une explication du caractère relativement apaisant du Bénin. Il est apparu que des éléments (cohabitations ethnique et religieuse, leader politique du nord, une armée républicaine, l'absence de ressources naturelles¹⁶⁸⁶) constituent une première série de causes explicatives, au regard de la réceptivité que les acteurs ont de la paix au

¹⁶⁸⁶ Ce dernier postulat n'a pas été développé. Le Bénin est d'autant plus en paix, qu'il est pauvre. Il ne possède pas des richesses naturelles (pétrole, or, minerais, espace) comme d'autres : le Niger, l'Angola, les deux Congo. Pour compléter toutefois la réflexion, « L'Afrique : l'enjeu énergétique et minier, scandale géologique... » (Étienne Smith, *op. cit.*, pp. 126-129.)

Bénin et si l'on tient compte des facteurs (ethnique, religieux, prépondérance de l'armée dans l'espace politique) déclencheurs de la violence létale en Afrique.

Mais cette recherche avance une autre série d'explications. Autrement dit, une hypothèse principale et deux sous-hypothèses ont été proposées pour expliquer ces corrélations.

Elles ont amené à rendre compte de la trajectoire béninoise grâce aux notions d'identification, de paix et de stabilité. L'application de ces trois idées générales au contexte béninois a permis de dépasser les définitions théoriques de départ et surtout de montrer que paix et identité sont ce qu'en font les acteurs. Il est ainsi difficile de prétendre à une définition de l'identité ou d'envisager une conceptualisation exhaustive de cette notion. Nous sommes dans des « réalités de référence » qui structurent et confèrent un type et une représentation particulière à la notion.

Pour ce qui est de la paix, il y a dans sa définition empirique une part de son expression¹⁶⁸⁷. Autrement dit, la paix est aussi une pensée, une idée dont les acteurs définissent le contour à partir du sens qu'ils lui donnent. Nous avons donc essayé de saisir la notion dans les différences langues du Bénin. Parallèlement, l'imaginaire collectif, toujours dans le sens qu'elle donne aux choses, fait une place aux Dieu/dieux. De sorte qu'il est difficile de parler de paix, sans voir la « main et l'œil » des divinités (le pluriel s'impose dans le cadre religieux syncrétique de ce pays). Dans cet ordre d'idée, c'est dans la situation géographique du mal (la violence ou sa cause) que le pays retrouve une certaine « sérénité ». Mais aussi, dans ce qu'il a comme stock symbolique – suprême valeur, équilibre vital, théophanie¹⁶⁸⁸ – à l'actif de son histoire sociopolitique commune.

La jarre trouée à plusieurs endroits, la CN, le drapeau ont été cités comme ce qui pour le moment constitue le socle d'une identité collective. Sans être statique, celle-ci s'enrichit également des liens (de mariage, de *vidomingon*) qu'offrent les

¹⁶⁸⁷ Une expression comme ce qui possède « une fonction normative et met en œuvre des techniques d'organisation du réel » (Michel Foucault cité par Jean-Bernard Ouédraogo et Ebrima Sall, *op. cit.*, p. 7.)

¹⁶⁸⁸ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 115-116.

interactions entre les différences et leurs rôles dans la pacification de « l'espace public » et donc du pays. Sur le plan politique, ces interactions ont révélé – outre les luttes qui les animent – des moments de négociation, de reconnaissance inclusive, au cœur du pouvoir comme à sa périphérie, c'est-à-dire le niveau local. Ce dernier délocalise, parfois, les enjeux du processus de pacification. Celui-ci, se joue ainsi moins au sommet de l'État, qu'au sein du microcosme de la « diplomatie de proximité ». Celle-ci accorde une place de choix aux relations moins tendues de tous les jours qui transcendent celles des périodes électorales, propices aux déflagrations.

Les périodes électorales sont le phénomène qui éprouve le plus les identités collectives, pour ne pas dire qu'elles mettent en danger la collectivité dans son ensemble. Le politique, à travers sa gouvernance et son offre, donne à voir des « menaces » sur le maintien de la collectivité comme un tout auquel chacun se sent appartenir. Mais c'est au moment des élections que nous mesurons une dangereuse montée vers les extrêmes, faisant craindre chaque fois, la rupture. C'est à ce moment que l'identité du politique se dédouble : il se proclame à la fois homme d'État et porte-étendard d'une enclave, une zone territoriale en sursis. C'est l'exemple du président de la République du Bénin, homme d'État, Premier magistrat, mais qui s'arroge l'identité de rôle d'une enclave en mobilisant les ressources locales pour se faire élire. Nassirou Bako-Arifari, nous parle de la « démocratie du terroir » comme ressource politique, véritable « rampe de lancement » d'une carrière ou d'un succès électif. Cependant, il convient de ne pas oublier que cette politique du terroir est l'expression des territoires socio-culturalo-cognitifs à l'homogénéité douteuse, mettant sous tension le processus de pacification. La probabilité d'un mépris du Nord pour le Sud ou du Sud pour le Nord n'empêche pas « l'amnésie » des nords et des suds. En d'autres termes, opposer le Nord et le Sud est déjà en soi particulièrement réducteur, chacune de ces deux entités restant largement artificielles, sauf dans le discours des politiques et parfois, celui de leurs partisans. Invoquer une identité fine revient alors à découper le territoire béninois en une multitude de petites principautés. Celles-ci seraient en partie ethniques seulement puisqu'aucune zone géographique n'est

homogène. Les identités ethno-régionales uniques sont donc souvent circonstanciées, le temps des élections.

Toutefois, la tendance à la différenciation anémique – un paradoxe étrange qui peut effrayer comme le « *Lègba* au Bénin »¹⁶⁸⁹ - liée au dosage de l'idée des enclaves cognitives, exclusives et agressives, n'oblitére pas le processus de socialisation composé d'information, d'éducation et de communication. Ce fameux cocktail IEC complète l'ensemble de « l'arsenal », lequel maintient encore le Bénin loin de la violence létale. Si le « suicide collectif » n'a pas encore eu lieu, ce serait parce que le pays dispose d'institutions et mécanismes sociopolitiques – qui concernent la période du renouveau : Cour constitutionnelle et Constitution, Médiateur de la république, Haut Commissariat à la Gouvernance Concertée – et d'un contrôle social des tensions qui anticipent le drame de la violence létale. En outre, le travail de socialisation par intériorisation de la Société civile béninoise, renforce le processus. Elle lui offre une assise, dont la solidité est mise à l'épreuve, mais, depuis 1990, s'affirme au fil des différentes élections.

Après ce retour succinct sur ce qui a fait l'objet de la recherche, c'est à partir de l'une des questions au début du travail de terrain, qui s'est imposée à nous durant toute la rédaction, que nous allons élargir le débat. En d'autres termes, pourquoi ne pas étendre la perspective scientifique à d'autres pays africains ? En effet, en posant les identités partagées comme facteur de paix et de stabilité, la première des questions qui nous a été posée était : « qu'est-ce que les béninois partagent ? ». Ce questionnement allait dans le sens d'une déduction : « le Bénin n'est pas la France, l'Allemagne », un « État-nation » aux contenus identitaires congruents au point de produire une « société politique » capable de « contrôler » le niveau de violence, pour qu'il ne soit pas létal. Loin de toute comparaison entre ces deux pays et le Bénin, celui-ci peut prétendre à l'absence de violence létale, au point où son niveau bas suggère qu'on parle de la paix qui y règne. La raison de la paix relative au Bénin aura été donc l'autre question attenante à celle du partage entre idée et substance naturelle.

En attendant l'État ou l'État-nation (dont l'absence est souvent présentée comme une cause de désintégration) en Afrique, une étude de la paix comme alternative ne s'impose-t-elle pas ? La paix rend l'intégration et la cohésion (postulats de pacification) probables, par le biais de ce qui fait lien, c'est-à-dire les identités partagées. Pour dire les choses autrement, l'idée d'intégration ou de cohésion est susceptible de faire émerger la paix, sans pour autant remettre en cause ou s'opposer aux variables factuelles comme la même langue, la même histoire, la même culture¹⁶⁸⁹. Elle les complète sans les annuler. Pour peu que les individus se sentent appartenir, ou ressentent émotionnellement leur communauté, la paix devient aussi possible.

La présente thèse reste d'une certaine manière dans la dynamique d'une alternative à l'État-nation. Ce dernier n'est pas l'unique ressource primordiale dans l'émergence d'une société pacifiée. Dans cet ensemble, la violence politique légitime est seule capable d'éviter la « dette de sang » réciproque (conséquence de ce que la société est aussi dissonance) entre les altérités. En bref, un pays apaisé sans l'existence ou la domination d'un État-nation devient pensable, mais pas à n'importe quelle condition.

Il existe, dans le cas du Bénin, un processus (mise en relation) comme le mariage entre des différents groupes qui conduit à pacifier l'espace public. L'interdit de l'inceste (l'exogamie) permet aux individus de faire société (*supra*), de mettre en perspective le lien – symbole d'attachement – avec autrui, d'engendrer une entité qui deviendra un bien public, c'est-à-dire la société. N'y a-t-il pas alors la politique qui intervient dans le monde social ? D'emblée, la société humaine ne commence-t-elle pas comme société politique ?¹⁶⁹¹ La question précédente trouve ici tout son sens. La pluralité qui fait société, ne fait-elle pas société politique puisqu'elle rend possible, l'hétérogénéité indispensable à la concrétisation du

¹⁶⁸⁹ Paul Hazoumè, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁹⁰ Même si Mamadou Dia nous mettait déjà en garde contre une tentative réductionniste aux objets factuels : Mamadou Dia, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶⁹¹ Marcel Hénaff (professeur de philosophie et d'anthropologie, Université de San Diego, Californie), « Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance. Réflexions sur le mal politique avec Ricœur et au-delà », *The International conference on Ricœur Studies Through Crisis and Conflict : Thinking Differently with Paul Ricœur*, Lecce, September 24th-27th, 2012.

mariage – c'est une célébration des contraires –, devenu bien public et qui fait lien ?

Le mariage autorise à prendre femme ailleurs que chez soi, à lever les frontières de l'impossible contenues dans les différences appelées à l'union, c'est qu'il est en mesure d'engendrer du lien, de faire société. Pour nous, la société politique, société de paix par occurrence est aussi au cœur de ce processus métaphorique du mariage. La société de congruence de fait proclamant unité linguistique, historique, culturelle, n'est pas, à elle seule, la matrice d'une société politique. L'approche alternative postule donc que la reproduction de la vie (par opposition à ce qui tue, à la désintégration) passe aussi par le type d'interaction (exemple du mariage) entre les altérités différentes. En bref, dès lors que le mariage n'est plus seulement un acte contractuel privé mais devient un « processus public », le but des cocontractants est bien d'édifier une société politique.

Dès lors, « l'État-nation » dans sa forme institutionnelle a-t-il toujours le monopole de l'intégration, c'est-à-dire la baisse du niveau de la violence létale ? La « société politique » de fait qui semble être sa matérialisation n'est-elle pas aussi constitutive de ce qu'elle est émotionnellement vécue ? À supposer que pour le Bénin, ou pour les pays africains en général, « entrer dans l'histoire » devient presque impossible au vu du caractère hétérogène de ses espaces (culturel, ethnique) comme de la « crise » de la gouvernance politique qui les traverse actuellement, faut-il abandonner pour autant la perspective d'un maintien en baisse du niveau de la violence létale ?

La violence létale est-elle le seul reliquat pour les populations qui vivent sur le même territoire, mais n'ont pas toujours la même histoire, la même langue ? Une société politique ressource de paix est-elle possible en attendant l'avènement d'une société historique aux contours congruents à l'identité nationale ? Il est illusoire de penser que dans les pays où « État et État-nation semblent constitués » celle-ci

produise de l'homogénéité¹⁶⁹². Dans ces pays, François Dubet parle déjà de « déclin du programme institutionnel [...] qui ne concerne pas seulement [les institutions classiques de socialisation comme] l'école, il atteint tous les appareils de socialisation et transforme profondément le mode de production des individus »¹⁶⁹³.

Allons au-delà de la problématique d'une historicisation de la trajectoire africaine de l'État ou de l'État-nation et du niveau légal de la violence. *Quid* si nous posons juste la désintégration comme l'histoire d'un cheminement, composé de contingences et d'apaisement, d'une double altérité, comme produit de toute société ? Alors l'histoire de l'Homme au cœur de toute interaction nécessaire à l'émergence de la société et *in fine* de la société politique se profile.

Cela nous plonge dans une comparaison avec le film de James Cameron, dans une approche métaphorique et exégétique du film *Avatar*¹⁶⁹⁴ : mi-humain, mi-indigène (identité processuelle). Il s'agit de la projection d'un mélange de soi qui n'est que le résultat d'un ensemble de représentations pour posséder à la fois un imaginaire qui n'est pas de soi, mais l'espace et la matière qui va avec. Entre médiation et asservissement de l'autre, l'avatar existe uniquement car nos imaginaires et nos représentations existent. L'avatar est avant tout ce qui n'est perceptible que par le sujet seul ; mais il reste un univers de partage d'un irréel émotionnel, puisque l'avatar procède d'une mixité.

Dans l'univers où existe l'avatar, est présent un réel humain qui montre l'étranger comme différent. Si les êtres humains peuvent dans le voyage de l'imaginaire se transformer par représentation en avatar, pourquoi ne pas supposer ses avatars humains ?

¹⁶⁹² Yvon Le Bot, *op. cit.*, p. 163.

¹⁶⁹³ François Dubet, *op. cit.*, pp. 69-95.

¹⁶⁹⁴ *Avatar* est l'un des films du réalisateur James Cameron (*Terminator*, *Titanic*) sorti en 2009 et qui raconte l'histoire entre « eux » les habitants de Pandora et « nous », les habitants venus de la terre.

Le point de départ d'une identité dite primordiale, car substantielle, cherche à s'imposer parce qu'elle se découvre en tant que telle. Elle craint de perdre peu à peu ce qu'elle est, substituant à cette angoisse la violence comme unique réponse. La métaphore de l'avatar insère comme le voyage dans l'imaginaire de l'autre ou tout au moins une projection qui n'est nullement l'étant. Et pourtant dans le « réel de l'imaginaire » (dans la projection à la conscience de ce qui n'existe pas) l'avatar ressemble, principe indispensable à l'intégration, aux habitants de Pandora. Mais pourquoi n'est-il pas accepté tout de suite par le peuple de Pandora ? Pourquoi les Pandoriens appellent-ils le nouveau venu le « marcheur de rêve » ? La connaissance qu'ils ont de lui les rend méfiants. Il aura du mal à accéder à leur reconnaissance, à la suite d'un apprentissage difficile, combinant confiance éprouvée et preuve située dans le temps. D'où la nécessité d'un cheminement.

Dans le cheminement de la double altérité (avatar et peuple de Pandora), le spectateur attentif se rend compte que même *l'homo æconomicus* (l'humain venu extraire le minerai) est un être émotionnel et qu'il souffre aussi de l'irréel. Il est plongé dans une interaction subjective devenue interaction des émotions. Il souffrira du dilemme de la « communauté d'appartenance ». Sa mission, celle de détenir le minerai pour le rendre disponible aux terriens, entre en collision avec son affect pour l'une des habitants de Pandora. Ce conflit des émois devient perpétuel, au point de l'amener à se retourner contre une part de son propre soi. Toute sa rationalité sera noyée dans cette expérience de rencontre avec l'habitante de Pandora. Il fera ainsi le choix de défendre, ceux qu'il est venu spolier. Car il a appris.

Nous allons finir cette conclusion générale par l'examen d'une ambiguïté qui est dans un sens le piège guettant tout chercheur africaniste. C'est le « génome culturaliste, le risque du tout-culturel » essentialisant souvent, quelles que soient les précautions du chercheur, ses approches théoriques et les analyses de son *corpus* empirique.

Jean-Pierre Olivier de Sardan identifie bien le problème dans un article très récent au nom évocateur : *le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d'une idéologie scientifique*. Ce qu'il exprime, à propos du discours culturaliste, résume la problématique que nous examinons en ce moment. « En Afrique, plus qu'ailleurs, l'État réel est éloigné de l'État formel. L'accord est assez général sur ce constat. Mais comment l'interpréter, comment l'expliquer ? C'est ici qu'intervient le concept de "culture" invoqué par le sens commun et le chercheur pour rendre compte de ce qui serait une "spécificité africaine."¹⁶⁹⁵. Ce qui supposerait un « État à l'africaine immergé dans une culture africaine loin des normes occidentales et fonctionnant avec des règles informelles propres »¹⁶⁹⁶.

La lecture de cette recherche doctorale a dû sûrement provoquer ce sentiment d'un travail ou d'une analyse culturaliste — il nous est arrivé par moments d'inclure le concept de culture dans nos analyses. Nous avons parlé par exemple de « culture de la paix » *supra*. Toutefois nous n'en faisons pas un « tropisme », ce mouvement qui l'opposerait à une « culture de la paix » lointaine, ailleurs (où la culture serait autre qu'en Afrique).

La notion de culture décrit parfois des phénomènes qui ont quelque lien avec « ce qui se passe en Afrique ». Mais sa dilution dans des analyses finissant par déboucher sur des stéréotypes et des clichés aux ancrages empiriques¹⁶⁹⁷ douteux, n'a jamais été l'objectif de cette étude doctorale. Notre définition de l'identité (sous le regard de Jean-Bernard Ouédraogo) et celle de l'identité collective atteste de notre approche non culturaliste. Celle-ci intègre et articule une vision dynamique (toute société est en construction), processuelle, nécessairement historique de ces deux concepts.

Au-delà, l'analyse de notre *corpus* empirique a lieu à une certaine distance, loin des idéologies ambiantes que le lecteur peut parfois retrouver dans les déclarations

¹⁶⁹⁵ Jean-pierre Olivier de Sardan, *op. cit.*, p. 419.

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*

¹⁶⁹⁷ *Ibid*; voir aussi pour une Afrique des idées recues, Étienne Smith, *op. cit.*, p. 5.

de certains de nos enquêtés. Notre vision donne priorité à une analyse dialectique, critique, historique, dynamique, c'est un compte rendu actualisé.

C'est dire que l'analyse ici proposée du cas béninois ne s'enracine pas dans un « passé » de ce pays. Et, ce que nous sommes ne peut être en soi, ce que nous avons été. Si le Bénin a un passé, il nous a permis juste de comprendre son histoire sociopolitique actuelle. Celle qui s'écrit autour des identités collectives en construction. L'homme est au cœur de cette histoire et les tensions qui traversent ce pays et qui font à chaque fois craindre le pire, ne pourront être imputées à l'existence de « valeurs ancestrales ataviques », celles qui conditionneraient le comportement belligène de l'homme politique béninois.

Si un conflit advient avec un maximum de violence létale au Bénin, entre le Nord et le Sud, ce ne sera pas parce que les « valeurs ancestrales » l'auront suggéré. Mais ce sera le produit de ce que les acteurs politiques béninois auront fait des construits identitaires « ancestraux » et contemporains. Ce que les acteurs réalisent avec des contenus identitaires pour alimenter les conflits d'aujourd'hui devient donc un objet de réflexion et d'explication particulièrement pertinent.

Nous avons pu nous en rendre compte avec la réappropriation des contenus identitaires, par le politique béninois, à travers la notion « d'identité de rôle » *supra*. Le rôle de l'homme politique béninois dans les interactions (sources de tensions) a ainsi été pris en compte dans nos analyses. Cela suggère une double interrogation légitime.

Quel est le lien et les déterminants entre les « pesanteurs culturelles, la culture d'origine » et le discours belliqueux actuel de l'homme politique béninois ?

En quoi les « valeurs ancestrales » seraient responsables de la décision de l'homme politique béninois de faire circuler des chars à Cotonou en dehors de toute menace sécuritaire sur le Bénin (*supra*) ?

Pour nous, l'homme politique béninois existe bel et bien et ses motivations d'aujourd'hui (refus de dialogue, exacerbation des tensions) restent dans les dynamiques du moment et les interactions qu'il a avec ceux qu'il perçoit comme ses opposants. Son discours affirme le caractère « naturel et séculaire » de la paix béninoise – « le Bénin est un pays de paix » un discours présent dans l'imaginaire. Mais ses agissements, exemple pris sur les dernières élections de 2011, restent ce qui menace cette paix.

Il privilégie de plus en plus la confrontation, évite la négociation et le débat d'idée, tout en érigeant le Bénin en havre de paix, espace de dialogue et lieu d'hospitalité. Toutes choses que le peuple ivoirien pensait acquises définitivement, jusqu'au drame de 1999 qui perdurent aujourd'hui¹⁶⁹⁸.

¹⁶⁹⁸ Jean-Bernard Ouédraogo, Ebrima Sall, *op. cit.*, p. 10.

Bibliographie

Nous avons choisi une présentation thématique.

Les critères de classement sont variés. Ils peuvent être a) une discipline universitaire (exemple : histoire), b) plusieurs disciplines universitaires regroupées (exemple : géographie, économie et économie du développement), c) une zone géographique (exemple : références sur le Bénin), d) un regroupement de thématiques (exemple : identité, interculturalité et communication).

Nous avons conscience des imperfections de ce choix. Néanmoins, il nous semble davantage pertinent qu'une simple présentation binaire, comme « livres/articles » ou bien « références générales/références sur le Bénin ».

Liste des entrées, par ordre d'apparition :

- géographie, économie et développement,
- histoire,
- identité, interculturalité et communication,
- philosophie et philosophie politique,
- science politique,
- sociologie,
- autres sciences sociales (psychologie sociale et anthropologie surtout),
- études africaines non-historiques (hors Bénin),
- références sur le Bénin,
- sites internet.

GÉOGRAPHIE, ÉCONOMIE ET ÉCONOMIE DU DÉVELOPPEMENT

- ALTERNATIVES Sud 199**, *Les effets sociaux des programmes d'ajustement structurel dans les sociétés du sud*, Paris : L'Harmattan, 1994.
- ASSIDON Elson**, *Les théories économiques du développement*, Paris : La Découverte, 1992.
- BIERSCHENK Thomas**, « Historiciser et localiser les approches : Anthropologie et développement » *Bulletin de l'APAD*, 31-32/2009, mis en ligne le 26 juillet 2010, URL : <http://apad.revues.org/4065>
- BRUNEL Sylvie**, *Le sous-développement*, (Que sais-je), Paris : PUF, 1996.
- DIA Mamadou**, *L'économie africaine : Études et problèmes nouveaux*, Paris : PUF, 1957.
- DIA Mamadou**, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris : PUF, 1963.
- DIALLO Mamadou Lamine**, *Les africains sauveront-ils l'Afrique ?*, Paris : Karthala, 1996.
- DOCKES Pierre** (Dir.), *Ordre et désordres dans l'économie-monde*, Paris : QUADRIGE/PUF, 2002.
- HOUÉE Paul**, *Le développement local au défi de la mondialisation*, (Préface de Mamadou Dia), Paris : L'Harmattan, 2001.
- HOUTART François** (Dir.), *L'avenir du développement*, Centre Tricontinental, Paris/Montréal : L'Harmattan, 1997.
- HUGON Phillip**, *Géopolitique de l'Afrique*, Paris : Armand Colin, 2006.
- JOUBE Bernard**, « L'empowerment : entre mythe et réalités, entre espoir et désenchantement », *Lavoisier* (Géographie, économie, société), Vol.8, 2006/1, sur <http://www.cairn.info>
- KABOU Axelle**, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris : L'harmattan, 2000.
- NIRUPAM Bajpai**, « Stabilisation et ajustement structurel. Peut-on poursuivre les deux de manière simultanée », *Alternatives Sud*, Vol.1. n°2, 1994, Sur : http://www.cetri.be/IMG/pdf/1994-2_Bajpai.pdf
- NOHRA Fouad**, *Théories du capitalisme mondial*, Paris : L'Harmattan, 1997.

POURTIER R. (Org.), « Colloque Géopolitiques africaines », *Bulletin de l'association des géographes français*, juin 2002, sur : www1.up.univ-mrs.fr/gsite.

SARRASIN Bruno, *Ajustement structurel et lutte contre la pauvreté en Afrique. La Banque mondiale face à la critique*, Paris : L'Harmattan, 1999.

TREILLET Stéphanie, *L'économie du développement*, NATHAN/VUEF, 2002.

WINTER Gérard (Coord.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique : Pluralité des normes et enjeux d'acteurs*, Paris : Karthala/IRD, 2001.

HISTOIRE

AGERON Charles Robert (Dir.), *Les chemins de la décolonisation de l'empire colonial français*, Paris : CNRS, 1986.

AGOEH-AKUE N., GAYIBOR N. L. (Eds), *Histoires nationales et/ou identités ethniques. Un dilemme pour les historiens africains*, Paris/Lomé : L'Harmattan/Presses de l'Université de Lomé, 2010, sur : <http://assemblee-nationale.tg/IMG/pdf/ActeHistoireNationaleTogo.pdf>

BENOIST Joseph-Roger, *La balkanisation de l'Afrique occidentale française*, Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978.

Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes, *L'Afrique noire depuis la conférence de Berlin*, Colloque international, Paris : CHEAM, 1985.

CHANET Jean-François, *L'école républicaine et les petites patries*, (Histoire), Paris : Aubier Montaigne, 1996.

DIOP Cheikh Anta, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire : Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*. Paris : Présence africaine, 1959.

HAGBERG Sten, « Kuba, R., Lentz, C, Werthmann, K. (Dir.). — *Les Dagara et leurs voisins : Histoire de peuplement et relations interethniques au sud-ouest du Burkina Faso* », *Cahiers d'études africaines*, n°176, 2004, mis en ligne le 17 avril 2008. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/index4881.html>.

M'BOKOLO Elikia, (Dir), *Afrique Noire, histoire et civilisations*, (Tome I et II), Paris : Hatier-Aupelf, 1992.

NOIRIEL Gérard, « Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse. Entretien avec Florence Weber », *Genèses*, 2, 1990, sur <http://www.persee.fr>

Revue trimestrielle d'histoire, *guerres mondiales et conflits contemporains, Afrique partenariat international et conflits régionaux*, Paris : PUF, décembre 1999.

SMITH Étienne, *L'Afrique : Histoire et défis. 50 cartes et fiches*, Paris : Ellipses, 2009.

IDENTITÉ, INTERCULTURALITÉ ET COMMUNICATION

ABDALLAH-PRETCEILLE Martine. *Vers une pédagogie interculturelle*, Paris : Publications de la Sorbonne/Institut national de recherche pédagogique, 1986.

ABRIC Jean-Claude, *Psychologie de la communication : Théories et méthodes*, Paris : Armand Colin, 1999.

ABRIC Jean-Claude, (Dir.), *Méthodes d'études des représentations sociales*, Ramonville Saint-Agne : Éres, 2007.

ABRIC Jean-Claude (Dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris : PUF, 1994.

AUTIN Frédérique, « La théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner », *Préjugés et stéréotypes*, AFPS, sur URL : www.psychologie-sociale.org

AZAR Fabiola, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban : Approche pluridisciplinaire*, Paris : L'Harmattan, 1999.

BAYART Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris : Fayard, 1996.

BOUMARD Patrick, LAPASSADE Georges, LOBROT Michel, *Le mythe de l'identité, apologie de la dissociation*, Paris : Economica, 2006.

BOUVIER Jean-Claude, *Tradition orale et identité culturelle : problèmes et méthodes*, Paris : CNRS, 1980.

CABINET Philippe, DORTIER Jean-François, *La communication*, Auxerre : Éditions Sciences Humaines, 2008.

CHAMARAT Gabrielle, (Dir.), *Identités individuelles, identités collectives*. Actes du colloque de Caen (1995), Caen : PUC, 1998.

- CHAUMONT Jean-Michel**, *La concurrence des victimes : Génocide, identité, reconnaissance*, Paris : La Découverte (Poche), 2002.
- COSTALAT-FOUNEAU Anne-Marie**, *Identité sociale et dynamique représentationnelle*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1997.
- DESCHAMPS Jean-Claude et al**, *L'identité Sociale : La construction de l'individu dans les relations entre groupes*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1999.
- DESCHAMPS Jean-Claude, MOLINER Pascal**, *L'identité en psychologie sociale : Des processus identitaires aux représentations sociales*, Paris : Armand Colin, 2008.
- DESCOMBES Vincent**, *Les embarras de l'identité*, Paris : Gallimard, 2013.
- FERREOL Gilles, JUCQUOIS Guy**, (Dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, 2004.
- FORTIN Andrée**, *Produire la culture, produire de l'identité ?* Québec : Collection CEFAN, 2000.
- HALL Stuart**, *Identités et cultures : Politiques des cultural studies*, Paris : Éditions Amsterdam, 2008.
- HÉLENE Greven-Borde et TOURNON Jean** (Dir.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?* (Logiques Politiques), Paris : L'Harmattan, 2000.
- JEWSIEWICKI Bogumil, LETOURNEAU**, (Dir.), *Identités en mutation, socialités en germination*, Québec : Septentrion, 1998.
- JEWSIEWICKI Bogumil, N'SANDA Buleli Léonard**, (Coord.), *Les identités régionales en Afrique centrale : Constructions et dérives*, Paris : L'Harmattan, 2008.
- LANGEVIN HOGUE Lise**, *Communiquer : un art qui s'apprend*, Saint-Hubert Québec : Un monde différent, 1992.
- Le COADIC Ronan**, (dir.), *Identités et démocratie, diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2003.
- LEVI-STRAUSS Claude**, *L'identité*, Paris : PUF, 2000.
- LOTA Kaputa**, *Identité africaine et occidentalité*, Paris : L'Harmattan, (Espace l'Harmattan Kinshasa), 2006.
- MAALOUF Amin**, *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset, 2001.
- MARC Edmond, PICARD Dominique**, *Relations et communications interpersonnelles*, Paris : Dunod, 2008.
- MICHAUD Guy**, *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Bruxelles : Complexe, 1978.
- MOESSINGER Pierre**, *Le jeu de l'identité*, Paris : PUF, 2000.
- MOESSINGER Pierre**, *Irrationalité individuelle et ordre social*, Genève : Librairie Droz, 1996.
- MUCCHIELI Alex** (1986), *L'identité*, Paris : PUF, 1999.
- PERSSON Sybil**, *Méthodes de communication interpersonnelles*, Paris : ESKA, 2006.
- RAGI Tariq**, (Dir.), *Les territoires de l'identité*, Amiens : Licorne, 1999.
- ROSENBERG Marshall B.**, *Parler de paix dans un monde de conflits : La communication non-violente en pratique*, Saint Julien en Genevois : Jouvence, 2009.
- RUANO-BORBALAN Jean-Claude** (Dir.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Auxerre : Sciences Humaines Editions, 1998.
- SABATIER Colette, MALEWSKA Hanna, TANON Fabienne**, (Dir.), *Identités, acculturation et altérité*, Paris : l'Harmattan, 2002.
- SEN Amartya**, *Identité et violence*, (Trad.), Paris : Odile Jacob, 2007.
- SUD/NORD, Folies et Cultures, Revue internationale**, *Identité*, n°9, Paris : Èrès, 1998.
- THUAL François**, *Les conflits identitaires*, Paris : Ellipses, 1995.
- UNESCO/Paris**, *Introduction aux études interculturelles : esquisse d'un projet pour l'élucidation et la promotion de la communication entre les cultures, 1976-1980*, Paris : UNESCO, 1980.
- WOLTON Dominique**, *Il faut sauver la communication*, Paris : Flammarion, 2005.
- WOLTON Dominique**, *Informé n'est pas communiquer*, Paris : CNRS Éditions, 2009.
- WOLTON Dominique**, *Penser la communication*, Paris : Flammarion/Champs essais, 1997.
- WOLTON Dominique**, *Sauver la communication*, Flammarion/Champs essais, 2005.

- AMIEL Anne**, *Hannah Arendt*, Paris : Éditions Ellipses, 2001.
- BOUCKAERT Bertrand**, *L'idée de l'Autre : la question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2003.
- DESCOMBES Vincent**, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris : Éditions de Minuit, 1979.
- FOUCAULT Michel**, *L'herméneutique du sujet, cours au collège de France : 1981-1982*, Paris : Gallimard, 2001.
- FOUCAULT Michel**, *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard, 1971.
- FOUCAULT Michel**, *Dits et écrits*, vol 3, Paris : Gallimard, 1994.
- GELY Raphaël**, *Identités et monde commun, Psychologie sociale, philosophie, société* « Philosophie et Politique, n°12 », Bruxelles : Presses Interuniversitaires Européennes, 2006.
- GIRARD René**, *Achever Clausewitz*, Paris : Éditions Carnets Nord, 2007.
- GIRARD René**, *La violence et le sacré*, Paris : Hachette Littératures, 1998.
- GIRARD René**, *Le bouc émissaire*, Paris : Librairie Générale Française, 1986.
- GIRARD René**, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : Hachette Littératures, 2008.
- GIRARD René, OUGHOURLIAN Jean-Michel, LEFORT Guy**, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Librairie Générale Française, 1983.
- HABERMAS Jürgen**, *L'intégration républicaine : Essais de théorie politique*, (Trad.), Paris : Fayard, 1998.
- HANNAH Arendt**, *Condition de l'homme moderne*, (Trad.), Paris : Calmann-Lévy/Pocket/Agora, 1961/1994.
- HANNAH Arendt**, *Du mensonge à la violence*, (Trad.), Paris : Pocket/Agora, 1994.
- HANNOUN Hubert et DROUIN-HANS Anne-Marie** (Dir.), *Documents, actes et rapports pour l'éducation, pour une philosophie de l'éducation*, CNDP, CRDP de Bourgogne, actes du colloque « philosophie de l'éducation et formation des maîtres » Dijon, octobre 1993.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *Phénoménologie de l'esprit*, (Trad.), Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 2006.
- HONNETH Axel**, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2000.
- HONNETH Axel**, *La réification. Petit traité de théorie critique*, (Trad.), Paris : Gallimard, 2007.
- HONNETH Axel**, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, (Trad.) Paris : La Découverte, 2006.
- KUPIEC Anne, LEIBOVICI Martine, MUHLMANN Géraldine et TASSIN Étienne**, *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, Paris : Sens&Tonka, 2007.
- LEVI-STRAUSS Claude**, *La pensée sauvage*, Paris : Plon, (Agora), 2009
- LÉVINAS Emmanuel**, *Le temps et l'autre*, Paris : PUF, 2004.
- LÉVINAS Emmanuel**, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris : Librairie Générale Française, 1990.
- LOCKE John**, *Identité et Différence : L'Invention de la conscience, édition bilingue*, Paris : Seuil, 1998.
- MORIN Lucien, BRUNET Louis**, *Philosophie de l'éducation*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1992.
- RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane**, (Dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : PUF, 1996.
- REBOUL Olivier**, *La philosophie de l'éducation*, Paris : PUF, (Que Sais-Je), 1997.
- RICOEUR Paul**, *Histoire et vérité*, Paris : Seuil, 1955.
- RICOEUR Paul**, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990.
- RICOEUR Paul**, *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 1986.
- RICOEUR Paul**, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris : Stock/Gallimard, 2004/2005.
- ROUSSEAU Jean-Jacques**, *Émile ou de l'éducation*, Paris : Gallimard, 1969.
- ROUSSEAU Jean-Jacques**, *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Version numérique réalisée à partir du texte publié en 1762, par le professeur de sociologie Jean-Marie Tremblay, le 24 février 2002 dans le cadre de la collection « les classiques des sciences sociales » en collaboration avec la bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- URL : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Gallimard, 1996.

WIREDU Kwasi, « La question de la violence dans la philosophie contemporaine africaine », *Quest*, n°1, 2, 1987.

SCIENCE POLITIQUE

ADLER Emmanuel, BARNETT Michael, *Security Communities*, Cambridge University press, 1998.

AMBROSETTI David, *La France au Rwanda. Un discours de légitimation morale*, Paris : Karthala/CEAN, 2000.

AMBROSETTI David, « Urgences et normalités de gestionnaires face aux violences « des autres », l'ONU et le Soudan », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2008/4 n° 174, [En ligne], sur : <http://www.cairn.info>.

AMBROSETTI David, « L'humanitaire comme norme du discours au Conseil de sécurité: une pratique légitimatrice socialement sanctionnée », *Cultures & Conflits* [En ligne], 60 | hiver 2005, mis en ligne le 23 février 2006, consulté le 10 avril 2013. URL : <http://conflits.revues.org>.

AMBROSETTI David, « Contre l'opposition "intérêts versus normes" : rivalités interétatiques et relations de clientèle sous un prisme constructiviste », *Études internationales*, vol. 37, n° 4, 2006, [En ligne], sur : <http://id.erudit.org>.

BADIE Bertrand, *L'Etat importé, l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris : Fayard, 1992.

BANÉGAS Richard, « Les transitions démocratiques : mobilisations collectives et fluidité politique », *Culture et Conflits*, n°12/1993, mis en ligne le 14 mars 2006, sur : <http://conflits.revues.org>.

BAYART Jean-François, « Etat et phénomène informel. Vers une criminalisation du politique », *Cahiers du CEDAF*, n°3-4, 1992.

BAYART Jean-François, *L'Etat en Afrique*, Paris : Fayard, 1989.

BAYART Jean-François, *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris : Karthala, 1993.

BAYART Jean-François, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, 35^{ème} année, n°3, 1985, sur : <http://www.persee.fr>

BAYART Jean-François, « Il n'y a pas d'identité française », *Le Monde (Interview)* mis en ligne le 06 novembre 2009, sur <http://www.lemonde.fr/imprimer/article/2009/11/06/1263548.html>

BRAUD Philippe, *L'émotion en politique*, Paris : Presses de Sciences Po, 1996.

BRAUD Philippe, *Petit traité des émotions, sentiments et passions politiques*, Paris : Armand Colin, 2007.

BRAUD Philippe, *Violences politiques*, Paris : Seuil, 2004.

BRAUD Philippe, *La science politique*, Paris : PUF, (Que sais-je), 2007.

BRAUD Philippe, *Science politique, tome 1 : La démocratie politique*, Paris : Seuil, (Points), 2003.

BRAUD Philippe, *Science politique, tome 2 : Penser l'État*, Paris : Seuil, 2004.

BRAUD Philippe, *Sociologie politique*, Paris : L.G.D.J, 2008.

BRESSON Delphine, *Le « peacebuilding » : concept, mise en œuvre, débats. Le point sur les péripéties complexes d'un outil de paix en construction*, Paris : L'Harmattan, 2012.

Collectif, *Démocratiser la République : Représentation et participation du citoyen*, Paris : Bayard - Centurion, 1999.

DARRAS Eric, « Rire du pouvoir et pouvoir du rire. Remarques sur un succès politique, médiatique et mondain : les guignols de l'info », *CURAPP*, La politique ailleurs, Paris, 1998, sur : www.u-picardie.fr/labo/...pdf.../eric_darras2.pdf

FAGET Jacques, « Les métamorphoses du travail de paix : État des travaux sur la médiation dans les conflits politiques violents », *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 2, avril 2008.

FINNEMORE Martha, *The purpose of intervention. Changing beliefs about the use of force*, Cornell University press, Ithaca and London, 2003.

FINNEMORE Martha, *National interest in international society*, Cornell University press, USA, 1996.

FINNEMORE Martha, SIKKINK Kathryn, (1998), "International norm dynamics and political change" *International Organization* 52(4), pp.887-917.

GAUDUSSON (de) Jean du-Bois et al (Comité éditorial), *Mélanges en l'honneur de Slobodan Milacic. Démocratie et liberté : tension, dialogue, confrontation*, Bruxelles : Bruylant, 2007.

- GRANGE Ninon**, « Cicéron contre Antoine : la désignation de l'ennemi dans la guerre civile », *Mots. Les langages du politique*, [En ligne], 73/2003, mis en ligne le 9 Octobre 2008, sur : <http://mots.revues.org/index15512.html>.
- HUNTINGTON Samuel**, *Le choc des civilisations*, (Trad.), Paris : Odile Jacob, 2007.
- JAFFRELOT Christophe**, (Dir.), *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris : Karthala, 2000
- KOZMINSKI Holger, et al**, « Colloque : Football et identité en France et en Allemagne » (Trad.), *CIRAC Forum : Colloques*, n°71/2006, Paris les 27 et 28 avril 2006, sur http://www.cirac.u-cergy.fr/cirac_forum/identité_et_football
- LE PAPE Marc, SIMÉANT Johanna, VIDAL Claudine**, (Dir.) *Crises extrêmes. Face aux massacres, guerres et génocides*, Paris : La Découverte, « Collection Recherches », 2006.
- LINDEMANN Thomas**, *Penser la guerre : L'apport constructiviste*, Paris : L'Harmattan, 2008.
- MARLENE Coulomb-Gully**, « Bébête Show et Guignols de l'Info : de l'émission à la réception, parcours comiques et portraits de rieurs », *Réseaux*, volume 15 n°84, 1997, sur : <http://www.persee.fr>
- MARTIN Denis-Constant** (Dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1994.
- MARTIN Denis-Constant** (Dir.), *L'identité en jeux. Pouvoirs, Identifications, mobilisations*, Paris : Karthala, 2010.
- MARTIN Denis-Constant, BENNETTA Jules-Rosette**, « Cultures populaires, identités et politique », *Les Cahiers du CERI*, N°17-1997.
- MARTIN Denis-Constant**, « « Chanter l'amour » Musique, fierté et pouvoir », *Terrain*, 37/2001 (Musique et émotion), mis en ligne le 06 mars 2007, sur : <http://terrain.revues.org/1322>.
- MARTIN Denis-Constant**, « Le char de l'espérance. Humanisation et conscience de soi dans un spiritual afro-américain », *L'Homme*, 2002/1 n°161, sur : <http://www.cairn.info>.
- MARTIN Denis-Constant**, « Le myosotis, et puis la rose... Pour une sociologie des "musiques de masse" », *L'Homme*, 2006/1 n°177-178, sur : <http://www.cairn.info>
- MARTIN Denis-Constant**, « Cherchez le peuple... culture, populaire et politique », *Critique Internationale*, vol. 7, n°7, 2000, sur : <http://www.persee.fr/web/revues>
- MARTIN Denis-Constant**, « Le choix d'identité », *Revue française de science politique*, 42^{ème} année, n°4, 1992, <http://www.persee.fr/web/revues>
- MARTIN Denis-Constant**, « Le poids du nom. Culture populaire et constructions identitaires chez les « Métis » du cap », *Critique Internationale*, vol. 1, n°1, 1998, <http://www.persee.fr/web/revues>
- RITAINE Évelyne**, (Dir.), *L'Europe du sud face à l'immigration*, Paris : PUF, 2005.
- ROBIN Corey**, *La peur : Histoire d'une idée politique*, (Trad.), Paris : Armand Colin, 2006.
- SCHEMEIL Yves, EBERWEIN Wolf-Dieter**, (Dir.), *Normer le monde*, Paris : L'Harmattan, 2009.
- SIMÉANT Johanna**, *La cause des sans-papiers*, Paris : Presses de Sciences Po, 1998.
- SIMÉANT Johanna, DAUVIN Pascal**, *Le travail humanitaire. Les acteurs des ONG, entre siège et terrain*, Paris : Presses de Sciences-Po, 2002.
- SIMÉANT Johanna, DAUVIN Pascal**, (Dir.), *O.N.G et humanitaire*, Paris : L'Harmattan (Collection « Logiques politiques »), 2004.
- SIMÉANT Johanna**, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, 2009/2 n° 227, <http://www.cairn.info>.
- SMOUTS Marie-Claude**, (Dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Les presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007.
- SONNTAG Albrecht**, « Une passion partagée, des identités ambiguës. Enjeux européens du football contemporain », *Revue Politique européenne*, sur : <http://www.cairn.info/revue-politique-europenne-2008-3-p-191.htm>
- TCHAKHOTINE Serge**, *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris : Gallimard, (Tel), 1952.
- VIDAL Claudine**, « Les politiques de la haine », *Les Temps Modernes*, n°583, 1995.

WENDT Alexander, « Anarchy is what States make of it : The Social Construction of Power Politics » in *International Organization* (1992)

ZAKI Laïdi, « La mondialisation comme phénoménologie du monde », *Ceras Revue-Projet*, n°262, Juin 2000, URL : <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=2051>

SOCIOLOGIE

BARRERE Anne, SEMBEL Nicolas, *Sociologie de l'éducation*, Paris : Nathan, 1998.

BAUGNET Lucy, *L'identité sociale*, Paris : Dunod, 1998.

BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, (Trad.), Paris : Armand Colin, 2003.

BOUDON Raymond, *La place du désordre*, Paris : PUF/Quadrige, 1984/2004.

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Fayard/Seuil, 1982/2001.

BOURDIEU Pierre, *Propos sur le champ politique*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris : Editions de Minuit, 1984.

BOURDIEU Pierre, *Raisons Pratiques sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil, 1994.

BOURDIEU Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris : Éditions du Minuit, 1979.

CAZENEUVE Jean, *La personne et la société*, Paris : PUF, 1995.

CROZIER Michel, FRIEDBERG Erhard, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris : Seuil, 1992.

DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Paris : Seuil, 1994.

DUBET François, *L'expérience sociologique*, Paris : La Découverte, 2007

DUBET François, *Le travail des sociétés*, Paris : Seuil, 2009.

DUBOIS Michel, *Premières leçons sur la sociologie de Raymond Boudon*, Paris : PUF, 2000.

DURKHEIM Émile, « La philosophie dans les universités allemandes », *Fonctions sociales et institutions*, Paris : Éditions de Minuit, 1975.

DURKHEIM Émile, « La science positive de la morale en Allemagne », *Eléments d'une théorie sociale*, Paris : Éditions de Minuit, 1975.

DURKHEIM Émile, « Organisation et vie du corps social selon Schaeffe », *Eléments d'une théorie sociale*, Paris : Éditions de Minuit, 1975.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris : Quadrige/PUF, 2007.

DURKHEIM Émile, *Le suicide*, Paris : Quadrige/PUF, 2005.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Quadrige/PUF, 2005.

DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Quadrige/PUF, 2007.

DURKHEIM Émile, *Sociologie et philosophie*, (Le Sociologue), Paris : PUF, 1974.

ÉLIAS Norbert, DUNNING Eric, *Sport et civilisation : La violence maîtrisée*, (Trad.), Paris : Fayard, 1994.

ÉLIAS Norbert, SCOTSON John L., *Logiques de l'exclusion : Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté* (Trad.), Paris : Fayard, 1997.

GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, (Trad.), Paris : La Dispute/Snédit et Cahiers du Cedref/ADREF, 2002.

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne : La représentation de soi*, (Trad.), Paris : Éditions de Minuit, 1973.

GOFFMAN Erving, *Les cadres de l'expérience*, (Trad.), Paris : Éditions de Minuit, 1991.

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, (Trad.), Paris : Éditions de Minuit, 1974.

GOFFMAN Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, (Trad.), Paris : Éditions de Minuit, 1975.

JODELET Denise, (Dir.), *Les représentations sociales*, Paris : PUF, 1991.

HARTOG François, REVEL Jacques, (Dir.), *Les usages politiques du passé*, Paris : EHESS, 2001.

- FARRUGIA Francis**, *La crise du lien social : Essai de sociologie critique*, Paris : L'Harmattan, 1993.
- FONKOUÉ Jean**, *Différence et identité : les sociologues africains face à la sociologie*, Paris : Silex, 1985.
- LEGROS Patrick et al**, *Sociologie de l'imaginaire* Paris : Armand Colin, 2006.
- MANNONI Pierre**, *Les représentations sociales, (Que sais-je?)* Paris : PUF, 1998.
- MEAD George Herbert**, *L'esprit, le soi et la société*, (Trad.), Paris : PUF, 2006.
- MILLS Charles Wright, Clinquart Pierre** (Trad.), *L'imagination sociologique*, Paris : Maspéro, 1971.
- MOESSINGER Pierre**, *Les fondements de l'organisation*, Paris : PUF, 1991.
- MOLINA Luque Fidel**, « Le Profil sociologique des amateurs de football. Adhésions identitaires et fidélisation », (Trad.), *STAPS*, 57, 2002, sur : <http://www.cairn.info/revue-staps-2002.pdf>
- MOLINER Pascal**, *Images et représentations sociales : De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Grenoble : PUG, 1996.
- NISBET Robert A.**, *La tradition sociologique*, Paris : Quadrige/PUF, 2005.
- NIZET Jean, RIGAUX Natalie**, *La sociologie d'Erving Goffman*, Paris : Editions La Découverte, 2005.
- RAMOS Elsa**, *L'invention des origines : Sociologie de l'ancrage identitaire*, Paris : Armand Colin, 2006.
- RIME Bernard**, *Le partage social des émotions*, Paris : PUF, 2005.
- SIMMEL Georg**, *Le Conflit* (Trad.), Saulxures : Circé, 1992.
- SIMMEL Georg**, *Sociologie et épistémologie*, Paris : PUF, 1981.
- SIMMEL Georg**, *Études sur les formes de la socialisation, Sociologie* (Trad.) Paris : PUF, 1999.
- SMITH Greg**, *Erving Goffman*, Kentucky: New edition. Routledge, 2006.
- STAERKLE Christian et al**, *Qui a droit à quoi ? : Représentations et légitimation de l'ordre social*, Grenoble : PUG, 2007.
- TÖNNIES Ferdinand**, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, (Trad.), Paris : PUF, 1944.
- TOURAINE Alain**, *Critique de la modernité*, Paris : Fayard, 1992.
- TOURAINE Alain, KHOSROKHAVAR Farhad**, *La recherche de soi : dialogue sur le sujet*, Paris : Fayard, 2000.
- TOURAINE Alain**, *Pourrons-nous vivre-ensemble ? Égaux et différents*, Paris : Fayard, 1997.
- WEBER Max**, *Economie et société*, Paris : Plon, 1971.
- WEBER Max**, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon/Pocket, 1964/1993.
- WEBER Max**, *Le savant et le politique*, (Une nouvelle traduction), Paris : La Découverte/Poche, 2003.
- WIEVIORKA Michel, DUBET François**, *Penser le sujet*, Colloque de Cerisy autour d'Alain Touraine, Paris : Fayard, 1995.
- WIEVIORKA Michel**, *La différence*, Paris : Balland, 2001.
- WIEVIORKA Michel**, *La violence*, Paris : Hachette Littératures, 2005.

AUTRES SCIENCES SOCIALES (PSYCHOLOGIE SOCIALE ET ANTHROPOLOGIE SURTOUT)

- ACKERMANN Werner, DULONG Renaud, JEUDY Henri-Pierre**, *Imaginaires de l'insécurité*, Paris : Librairie des Méridiens, 1983.
- AEBISCHER Verena, OBERLE Dominique**, *Le groupe en psychologie sociale*, Paris : DUNOD, 1990.
- AFFERGAN Francis et al**, *Figures de l'humain, les représentations de l'anthropologie*, Paris : EHESS, 2003.
- AMSELLE Jean-Loup**, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot, 1990.
- BAILEY Ronald H.**, *Vivre en commun*, Amsterdam : Time Life, 1977.
- BEAUVOIS Jean-Léon, JOULE Robert-Vincent, MONTEIL Jean-Marc**, *Perspectives cognitives et conduites sociales (VIII)*, Rennes : PUR, 2002.
- BOORSTIN Daniel J.**, *L'image*, Paris : Union générale d'éditions, 1971.
- BOURHIS Richard Y., LEYENS Jacques-Philippe**, *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège : Pierre Mardaga, 1999.

- CENTLIVRES Pierre, FABRE Daniel, ZONABEND Françoise**, (Dir.), *La Fabrication des héros*, Paris : la maison des sciences de l'homme, 1998.
- CLASTRES Pierre**, *La société contre l'État*, Paris : Éditions de Minuit, (Critique), 1974.
- DAS Veena**, « The anthropology of violence and the speech of victims », in *Anthropology Today*, 3, 4: 11-13, 1987.
- DUMONT René**, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris : seuil, 1973.
- DURAND Gilbert**, *L'imagination symbolique*, (Le philosophe), Paris : PUF, 1976.
- DURAND Gilbert**, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris : DUNOD, 1992.
- EMBER Melvin, EMBER Carol**, « Cross-cultural studies of war and peace : recent achievements and future possibilities », Reyna S.P. & Downs R.E., *Studying war. Anthropological perspectives*, Amsterdam, Gordon and Breach publishers: 185-208, 1994.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan**, *The Nuer*, London, Oxford University Press, (Trad), 1968, *Les Nuer*, Paris: Gallimard, 1937.
- FONTETTE François**, *Le racisme*, Paris : PUF, (Que sais-je ?), 1976.
- FOURNIER Jean-Yves**, *Désamorcer les conflits par l'Analyse Transactionnelle*, Paris : Éditions d'Organisation, 2005.
- FREUD Sigmund**, *Essais de psychanalyse*, (Collection), Paris : Payot, 1966.
- FREUD Sigmund**, *Moïse et le monothéisme*, (Idées), Paris : Gallimard, 1948.
- FREUD Sigmund**, (1912), *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, (Trad.), version numérisée de la réimpression de 1951, consultable sur : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- FREUD Sigmund**, (1921), *Psychologie collective et analyse du moi*, (Trad.), version numérique de l'édition de 1968, consultable sur http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- GAULME François**, « Côte d'Ivoire : la logique des urnes et celle de la violence », *Afrique Contemporaine*, n°196, 2000.
- GOOD Paul**, *L'individu*, Amsterdam: Time Life, 1976.
- GOSLING Patrick**, (Dir.), *Psychologie sociale : Approches du sujet social et des relations interpersonnelles*, (Tome II), Rosny sous bois : Bréal, 1996.
- GOSLING Patrick**, (Dir.), *Psychologie sociale : L'individu et le groupe*, (Tome I), Rosny sous bois : Bréal, 1996.
- HERITIER Françoise**, *De la violence*, (Tome I), Paris : Odile Jacob, 1996.
- HERITIER Françoise**, *De la violence*, (Tome II), Paris : Odile Jacob, 1998.
- IZARD Michel, SMITH Pierre**, *La fonction symbolique, essais d'anthropologie*, Paris : Gallimard, 1979.
- JENKINS Richard**, *Rethinking ethnicity. Arguments and explorations*, London: Thousand Oaks, Sage Publications, 1997.
- KILANI MONDHER**, *L'invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne : Payot, 1994.
- KROHN-HANSEN Christian**, « The anthropology of violent interaction », *Journal of Anthropological Research*, 5, 4: 367-381 1994.
- LARDELLIER Pascal**, *Théorie du lien rituel, anthropologie et communication*, Paris : l'Harmattan, 2003.
- MARTINEAU Stéphane**, « L'observation en situation : enjeux, possibilités et limites », *Actes du colloque L'instrumentation dans la collecte des données, UQTR, 26 novembre 2004, Recherches qualitatives – Hors série – Numéro 2, Association pour la recherche qualitative*, 2005.
- MARTINOT Delphine**, *Le soi : Les approches psychologiques*, Grenoble : PUG, 1995.
- MOLINER Pascal**, « Pourquoi tant de violences parmi les supporters d'équipe de football », *Société Française de Psychologie*, sur : www.sfpsy.org
- MONTEIL Jean-Marc**, *Éduquer et former : Perspectives psycho-sociales*, Grenoble : PUG, 1990.
- MONTESSORI Maria**, *L'éducation et la paix*, (Trad.), Paris : Desclée de Brouwer, 1996.
- MOSCOVICI Serge**, (Dir.), *Psychologie sociale des relations à autrui*, Paris : Armand Colin, 2006.
- MOSCOVICI Serge**, (Dir.), *Psychologie sociale*, Paris : Quadrige/PUF, 1997/2005.
- MOSCOVICI Serge**, (Préface Claudine Herzlich), *Santé et maladie, analyse d'une représentation*, Paris : EHESS, 1996.

- MOSCOVICI Serge, DOISE Willem**, *Dissensions et consensus : Une théorie générale des décisions collectives*, Paris : PUF, 1992.
- MOSCOVICI Serge**, *La machine à faire des dieux*, Paris : Fayard, 1988.
- MOSCOVICI Serge**, *La psychanalyse, son image et son public, Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris : PUF, 1961.
- MUGNY Gabriel, OBERLE Dominique, BEAUVOIS Jean-Léon**, *Relations humaines groupes et influence sociale*, (Tome I), Grenoble : PUG, 1995.
- NEYRAT Frédéric**, *Fantasma de la communauté absolue : lien et déliaison*, Paris : L'Harmattan, 2002.
- PEYRE Pierre**, *Compétences sociales et relations à autrui : Une approche complexe*, Paris : L'Harmattan, 2000.
- Revue du M.A.U.S.S.**, *L'homme est-il un animal sympathique ? Le contr'Hobbes*, Paris : La Découverte/M.A.U.S.S, premier semestre, n°31, 2008.
- Revue du M.A.U.S.S.**, *L'amour des autres, care, compassion et humanitarisme*, Paris : La Découverte/M.A.U.S.S, second semestre, n°32, 2008.
- RINGOOT Roselyne (Dir.)**, *L'analyse de discours*, Rennes : APOGEE, 2004.
- RISPAL HLADY Mathilde**, (Préface Bertrand Saporta), *La méthode des cas : Application à la recherche en gestion*, Bruxelles : De Boeck Université, 2002.
- ROJZMAN Charles, PILLODS Sophie**, *Savoir vivre-ensemble : Agir autrement contre le racisme et la violence*, Paris : La Découverte, 1998.
- ROJZMAN Charles**, *Sortir de la violence par le conflit : Une thérapie sociale pour apprendre à vivre-ensemble*, Paris : La Découverte, 2008.
- SEGALEN Victor**, *Essai sur l'exotisme : Une esthétique du divers*, Paris : Fata Morgana, 1978.
- TOUZARD Hubert**, *La médiation et la résolution des conflits*, Paris : PUF, 1977.
- XIBBERAS Martine**, *Les théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, (Préface de Julien Freund), Paris : Armand Colin, 2000.
- ZAZZO René**, *Hérédité, milieu et éducation*, Paris : R. Laffont Lausanne : Grammont, 1975.

ÉTUDES AFRICAINES NON-HISTORIQUES (HORS BÉNIN)

- ABEGA Séverin Cécile**, « La violence endémique en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, n° 25, *La violence endémique en Afrique*, 2003, mis en ligne le 8 mars 2006. URL : <http://apad.revues.org/document199.html>.
- AELVOET M.**, *Les racines de la violence dans la région des Grands-Lacs*, Bruxelles : Parlement Européen, 1995.
- AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia (Dir.)**, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris : La Découverte/Poche, 1985,1999.
- AYISSI Anatole**, « Société civile et résolution des conflits en Afrique de l'Ouest », *AFRI (Annuaire Français de Relations Internationales)*, Vol. III, 2002, sur <http://www.afri-ct.org/IMG/pdf/ayissi.pdf>
- BACH Daniel C.**, (Dir.), *Régionalisation, mondialisation et fragmentation en Afrique subsaharienne*, Paris : Karthala, 1998.
- BALANDIER Georges et MAQUET Jacques (Dir.)**, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris : Fernand Hazan, 1968.
- BANGOURA Dominique**, « État et sécurité en Afrique », *Politique Africaine, Besoin d'État*, n°61, mars 1996, sur <http://www.politique-africaine.com>
- BLUNDO Giorgio**, « Décentralisation et pouvoir locaux. Registres traditionnels du pouvoir et nouvelles formes locales de légitimité (Atelier : II) », *Bulletin de l'APAD*, 16-1998, mis en ligne le 15 novembre 2006, URL : <http://apad.revues.org/543>
- BLUNDO Giorgio, SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier**, *La corruption au quotidien en Afrique de l'ouest. Approche socio-anthropologique comparative : Bénin, Niger et Sénégal*, Institut für Ethnologie und Afrikastudien/EHESS : France, IUED : Suisse, IRD : France, Rapport : 2001-2003. Sur : www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/corruption.pdf
- BOLLIG Michael**, « Intra- and interethnic conflict in Northwest Kenya », in *Anthropos*, 88, 1-3: 176-184, 1993.

- BOUJU Jacky, BRUIJN (de) Mirjam**, « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », *Bulletin de l'APAD*, 27-28/2008, mis en ligne le 20 juin 2008. URL : <http://apad.revues.org/3673>
- BRAECKMAN Colette**, *Terreur africaine, Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, Paris : Fayard, 1996.
- BUSSI Michel, LIMA Stéphanie et VIGNERON David**, « L'État nation africain à l'épreuve de la démocratie, entre présidentialisation et décentralisation : l'exemple du Mali », *L'Espace Politique*, 7-2009-1, mis en ligne le 30 juin 2009, sur URL : <http://espacepolitique.revues.org/index1270.html>
- CHABAL Patrick**, « Pouvoir et violence en Afrique postcoloniale », *Politique Africaine*, n°42, 1991.
- CHRÉTIEN Jean Pierre**, « Les racines de la violence contemporaine en Afrique », *Politique Africaine*, n°42, 1991.
- CHRÉTIEN Jean Pierre**, « Paul Mercier, Tradition, changement, histoire. Les *Somba* du Dahomey septentrional », *Comptes rendus, Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol.24 n°3, 1969, sur : <http://www.persee.fr>
- COPANS Jean**, *La Longue marche de la modernité africaine : savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris : Karthala, 1990.
- COULON Christian, MARTIN Denis-Constant**, *Les Afriques politiques*, Paris : La Découverte, 1991.
- DARBON Dominique**, « L'État prédateur », *Politique Africaine : L'Afrique autrement*, n°39, 1990, sur <http://www.politique-africaine.com>
- De LAME Danielle**, « Violences décrites : une bibliographie très partielle », *Bulletin de l'APAD*, n° 25, *La Violence endémique en Afrique*, 2003, mis en ligne le 22 mars 2006. URL : <http://apad.revues.org/document220.html>.
- DEVISCH René**, « Frenzy, violence and ethical renewal in Kinshasa », *Public Culture*, 7, 3: 593-629, 1995.
- DORIER-APPRILL Elisabeth**, « Jeunesse et ethnicités citadines à Brazzaville », *Politique Africaine*, n°64, 1996.
- Fondation Roi Baudouin, Médecin Sans Frontières**, *Conflits en Afrique - Analyse des crises et pistes pour une prévention*, Bruxelles : Coédition Grip- éditions Complexe, 1997.
- GOMILA Jacques**, *Les Bedik (Sénégal oriental) : barrières culturelles et hétérogénéité biologique*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- GOUDJO Raymond**, *La liberté en démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique*, Frankfurt : Publications Universitaires Européennes, 1997.
- GRUENAIIS Marc-Éric**, « Jean-François Bayart, Religion et modernité politique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, n°137, 1995.
- GUICHAOUA André**, *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994)*, Paris : Karthala, 1995.
- HAGBERG Sten**, « À l'ombre du conflit violent », *Cahiers d'études africaines*, n°161, 2001, mis en ligne le 03 janvier 2001. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/index66.html>. Consulté le 01 mai 2009.
- HOUNKPE Mathias, ISMAILA Madior Fall**, *Les commissions électorales en Afrique de l'ouest : Analyse comparée*, Abuja : Friedrich-Ebert-Stiftung, 2010.
- HOUNKPE Mathias, ALIOUNE Badara Gueye**, *Rôle des forces de sécurité dans le processus électoral : cas de six pays de l'Afrique de l'ouest*, Abuja : Friedrich-Ebert-Stiftung, 2010.
- IRUNG TSHITAMBAL'S Mulang**, « Paix et visage de la violence sociale », *Nouvelles Rationalités Africaines*, 2, n°9, 1987.
- KUBA Richard, LENTZ Carola, SOMDA Claude**, *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris : Karthala, 2004.
- LAUNAY Robert** « Amselle Jean-Loup Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs », in *Cahiers d'études africaines*, n°114, 1989.
- LEGROS Patrick et al**, *Les enjeux stratégiques et les défis de l'Afrique*, Paris : IRIS/Dalloz, 2006.
- MARCHAL ROLAND**, « Surveillance et répression en postcolonie », *Politique Africaine*, n° 42, 1991.
- MARIE Alain**, (Éd.), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine, (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris : Karthala, 1997.

- MASSING Andreas**, « Valsecchi, Pierluigi, Viti, Fabio (dir.). – *Mondes Akan/Akan Worlds. Identité et pouvoir en Afrique occidentale/Identity and Power in West Africa*. Paris-Montréal : L'Harmattan, 1999, 361 p., bibl. », *Cahiers d'études africaines*, n°166, 2002, mis en ligne le 10 juin 2005 URL : <http://etudesafricaines.revues.org/index1494.html>
- MATIONGO M'BOUNGO Sébastien**, *Le Tiers et la mutation africaine : une nouvelle histoire congolaise du Vivre-ensemble*. Franconville : Mationgo, 1994.
- MBEMBE Achille**, « Désordres, résistance et productivité », *Politique Africaine*, n°42, 1991.
- MBEMBE Achille**, « Etat, violence et accumulation. Leçons d'Afrique noire », *Foi et développement*, n° 164/165, 1988.
- MBEMBE Achille**, *De la postcolonie, Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala, 2000.
- MBEMBE Achille**, « Pouvoir, violence et accumulation », *Politique Africaine*, n°39, 1990.
- MBEMBE Achille**, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines*, 173-174/2004, mis en ligne le 08 mars 2007, URL : <http://etudesafricaines.revues.org/4590>
- MEDEIROS François**, *Peuples du golfe du Bénin : aja-éwé : colloque de Cotonou*, Paris : Karthala, 1984.
- MENTHONG Hélène-Laure**, « Vote et communautarisme au Cameroun : "un vote de cœur, de sang et de raison" », *Politique Africaine*, n°69, 1998, sur : www.politique-africaine.com/numeros/069_SOM.HTM
- MOORE David**, « Democracy, violence and identity in the Zimbabwean war of national liberation: reflections from the realms of dissent », *Revue canadienne des Etudes africaines*, 29, 3: 375-402, 1995.
- OTAYEK René**, « Vu d'Afrique. Société civile et démocratie. » De l'utilité du regard décentré, *Revue internationale de politique comparée*, 2002/2 Vol. 9, sur : <http://www.cairn.info/revue>
- OTAYEK René**, « Démocratie et société civile. Une vue du sud » *Avant-propos*, *Revue internationale de politique comparée*, 2002/2 Vol. 9, sur : <http://www.cairn.info/revue>
- OTAYEK René**, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une « exception » africaine », *Autrepart*, n°10, 1999, Sur : <http://horizon.documentation.ird.fr/autrepart>
- OTAYEK René**, « Démocratie, culture politique, sociétés plures. Une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue française de science politique*, 47^{ème} année, n°6, 1997, sur : <http://www.persee.fr/web/revues>
- OUÉDRAOGO Jean-Bernard**, *Violences et communautés en Afrique noire. La région Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction (Burkina-Faso)*, Paris : L'Harmattan, 1997.
- OUÉDRAOGO Jean-Bernard**, **SALL Ebrima**, (Dir.), *Frontières de la citoyenneté et violence politique en Côte d'Ivoire*, Dakar : CODESRIA, 2008.
- PATRICK Puy-Denis**, *Le Ghana*, (Méridiens), Paris : Karthala, 1994.
- PERROT Claude-Hélène**, **FAUELLE-AYMAR François-Xavier**, *Le retour des rois, Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, Paris : Karthala, 2003.
- POREAU Brice**, *Extension de la théorie de la reconnaissance. L'exemple du génocide rwandais*, Paris : L'Harmattan, 2011.
- PRUNIER Gérard**, « Violence et pouvoir en Afrique », *Politique Africaine*, n°42, 1991.
- RICHARDS Paul**, « Sur la nouvelle violence politique en Afrique : le sectarisme séculier au Sierra Leone », *Politique Africaine*, n°70, 1998.
- Rupture-Solidarité**, *Afrique centrale, les Congos dans la tourmente*, Karthala, n°2, nouvelle série, 2000.
- SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier**, « Le réel des autres », *Cahiers d'études africaines*, n°113, 1989.
- SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier**, « Le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d'une idéologie scientifique », *Cahiers d'études africaines*, 2010/2-3-4 N°198-199-200, sur : <http://www.cairn.info>.
- SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier**, « Quelques réflexions autour de la décentralisation comme objet de recherche », *Bulletin de l'APAD*, 16/1998, mis en ligne le 15 novembre 2006, URL : <http://apad.revues.org/547>
- SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier**, « Les huit modes de gouvernance locale en Afrique de l'Ouest », *Afrique : Pouvoir et Politique*, Working Paper n°9 novembre 2009, sur : www.odi.org.uk

SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n°63 octobre 1996, sur : http://www.politique-africaine.com/numeros/063_som.htm

SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier, BIRSCHENK Thomas, « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin de l'APAD*, 5/1993, mis en ligne le 04 juin 2008, URL : <http://apad.revues.org/3233>

SCHMITZ Jean, GRUENAIIS Marc-Éric, « L'Afrique des pouvoirs et la démocratie », *Cahiers d'études africaines*, n°137, 1995.

SEGAL Lauren, « The human face of violence: hostel dwellers speak », *Journal of Southern African Studies*, 18, 1: 190-231, 1992.

SÉRAPHIN Gilles, « L'interprétation du crash du Nyong Comme révélateur des tensions politiques et de l'imaginaire », *Politique Africaine*, n°66 juin 1997, sur : <http://www.politique-africaine.com>

SMITH Stephen, *Négrologie : Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris : Calmann-Lévy, 2003.

TETE Tètè, *Démocratisation à la togolaise*, Paris : L'Harmattan, 1998.

TOPANOU Prudent Victor, *Boni Yayi ou le grand malentendu. Le quatrième président du renouveau démocratique béninois*, Paris : L'Harmattan, 2012.

TOULABOR Comi, (Dir.), *Le Ghana de J.J. Rawlings : Restauration de l'État et renaissance du politique*, Paris : Karthala, 2000.

TOULABOR Comi, « Jeu de mots, jeu de vilains : Lexique de la dérision politique au Togo », *Politique Africaine*, n°3, 1981, sur : www.politique-africaine.com/numeros/.../003055

VERDIER Raymond, DECAUX Emmanuel, CHRETIEN Jean Pierre, *Rwanda. Un génocide du XXe siècle*, Paris : L'Harmattan, 1995.

VERLET Martin, « Le Ghana sous Rawlings », *Politique Africaine, Démocratie : Le pouvoir des mots* n°64, Décembre 1996, sur http://www.politique-africaine.com/numeros/064_SOM.HTM

VERLET Martin, « Langue et pouvoir au Ghana sous Nkrumah : Les maîtres-mots », *Politique Africaine, Des Langues et des États* : n°23, Octobre 1986, sur http://www.politique-africaine.com/numeros/023_SOM.HTM

ZITELMANN Thomas, « Violence, pouvoir symbolique et mode de représentation des Oromo », *Politique Africaine*, n°50, 1993.

RÉFÉRENCES SUR LE BÉNIN

ADAM Kolawolé Sikirou, BOKO Michel, *Le Bénin*, Paris : Sodimas-edicef, 1983.

ADAMON Afize, *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de transition*, Paris : L'Harmattan, 1995.

ADJAGBA Faustin, « Célébration du cinquantenaire des Forces Armées Béninoises », *Le Confrère de la Matinée*, mis en ligne le 27 janvier 2011, sur : <http://www.leconfrere.com/2002-ccelebration-du-cinquantenaire-des-forces-armees-beninoises-htm>

ADJOVI Emmanuel, *Une élection libre en Afrique. La présidentielle de 1996 au Bénin*, Paris : Karthala, 1998.

ADOUN Wilfrid Hervé, AWOUDO François Koffi, *Affaires d'État au Bénin. Le général François Kouyami Parle...*, Paris : Les Éditions Ibidun, 2011.

ADOUN Wilfrid Hervé, AWOUDO François Koffi, *Bénin, une démocratie prisonnière de la corruption : investigations sur des faits et scandales de 1990 à 2006*, Dossiers classés Tome1, Cotonou : Friedrich Ebert Stiftung/Éditions COPEF, 2008.

ADOVI Goeh-Akue Michel, « Une chronologie commentée », *Département d'histoire Université du Bénin-Lomé Togo*, sur : www.histoire-afrique.org

AGBO Casimir, *Histoire de Ouidah : Du XVI au XXe siècle*, Paris : Les presses Universelles imprimerie Aubanel père, 1959.

AGBOTON, *Cultures et peuples du Bénin*, Paris : L'Harmattan, 1998.

AGODO Lambert, *Les migrations de populations dans la commune de Savalou : Impact socio-économique*, Mémoire de maîtrise de géographie humaine et économique, Université d'Abomey-Calavi, 2009, sur : <http://memoireonline.com>

AGUESSY Cyrille, AKINDELE Adolphe, *Le Dahomey*, Paris : Editions maritimes et coloniales, 1955.

AGUESSY Honorat, *Du mode d'existence de l'Etat sous Gbézo, Danhomé 1818-1859*, Thèse de doctorat, Université de Paris, FLASH-EPHE, 1970.

- AGUESSY Honorat**, « Tolérance dans les religions africaines », Académie Alioune Blondin Beye pour la paix (ABBAP), *Deuxième colloque international sur les religions, la violence politique et la paix en Afrique*, Palais des Congrès, Cotonou (Bénin), 19-21 Juillet 2004.
- AÏHOU Desiré**, « “La grogne matinale”, une émission radiodiffusée efficace de lutte contre la corruption au Bénin », *Gouvernance en Afrique*, Juillet 2001, sur : http://base.afrique-gouvernance.net/fr/corpus_dph/fiche-dph-3.html
- AKAN KEKOU Charlemagne**, *Amours et désamours politiques. Se rassembler pour construire l'avenir, 50 années après les indépendances africaines*, Cotonou : COPEF, 2010.
- AKINDELE Adolphe et AGUESSY Cyrille**, *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*, Dakar : Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n°25, 1953.
- AKINJOGBIN**, *Dahomey and its neighbours, 1708-1818*, Londres: Cambridge University Press, 1967.
- AKPO Philippe** (Lieutenant-colonel), *Rôle et implications des forces armées béninoises dans la vie politique nationale. Témoignage, ma part de vérité sur les faits et les non-dits*, Cotonou : Flamboyant, 2005.
- AKPINFA Edouard Dossou**, *Problématique de la gestion foncière dans les centres urbains secondaires du Bénin : cas de Glazoué et Dassa-Zoumè*, Mémoire de Maîtrise de géographie, Université d'Abomey-Calavi, 2006, sur : <http://memoireonline.com/07/09/2394/Problematique-de-la-gestion-fonciere-dans-les-centres-urbains-secondaires-du-Be.html>
- ALBER Erdmute, SOMMER Jörn**, « Quand l'application du droit national est déterminée par la demande locale », *Cahiers d'études africaines*, n°175, 2004, mis en ligne le 30 septembre 2007. URL : <http://etudesafricaines.revues.org>.
- ALMEIDA-TOPOR Hélène**, *Histoire économique du Dahomey : 1890–1920*, Tome I et Tome II, Paris : L'Harmattan, 1995.
- ALLADAYE Jérôme C.**, « Contingences politiques et obstacles à la connaissance historique : cas de la négation du règne d'Adandozan dans le danhomè et de l'immunité personnelle du président Kérékou au Bénin », *Revue CAMES-Série B, Sciences sociales et humaines*, Vol. 004, 2002, sur : www.greenstone.lecames.org
- AMOUSSOU Bruno**, *L'Afrique est mon combat*, Paris : L'Archipel, 2009.
- AMOUSSOU-YEYE Denis** « La dimension ethnique dans la dynamique sociopolitique du Bénin du renouveau démocratique », *African Association of Political Science*, Vol. 4, n°1, 1999.
- AMOUSSOU-YEYE Denis**, « Le tropisme vers les présidentiables du « Nord » », *Nouvelle Tribune*, mis en ligne le 09/06/2009, sur : www.lanouvelletribune.info.
- ANANI METHODJO Alain Kisito**, *Décentralisation, démocratisation et pouvoir local au Bénin. Logiques de construction de la notabilité de maire*, Master recherche Études Africaines, Sous la Direction de Richard Banégas, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne UFR Science Politique, 2006-2007.
- ANIGNIKIN Sylvain**, « Histoire des populations Mahi : À propos de la controverse sur l'ethnonyme et le toponyme « Mahi » », *Cahiers d'études africaines*, 162/2001, sur : <http://etudesafricaines.revues.org/3294>
- ASSABA Claude**, *Vivre et savoir en Afrique, essai sur l'éducation orale*, Paris : L'Harmattan, 2000.
- AZIZOU Chabi Imorou**, « L'action politico-syndicale des enseignants au Bénin (1945-2008). Approche socio-historique », *Institut für ethnologie und afrikastudien/LASDEL, working papers* n°111, 2010, sur <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/AP111.pdf>
- BADET Gilles**, *Démocratie et participation à la vie politique au Bénin : Une évaluation de 20 ans de « Renouveau démocratique*, AfriMAP/Open Society Initiative for West Africa, 2010.
- BADOU Agnès Aladoun**, « Partis politiques et stratégies électorales à Parakou », *Institut für Ethnologie und Afrikastudien*, Johannes Gutenberg-Universität, Working Papers n°22, 2003, sur : <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/Badou.pdf>
- BAKO-ARIFARI Nassirou**, *Dynamiques et formes du pouvoir politique en milieu rural ouest-africain : étude comparative sur le Bénin et le Niger*, Thèse de doctorat, EHESS Marseille, 1999.

- BAKO-ARIFARI Nassirou**, « De la résurgence et de la re-justification de la chefferie en contexte de démocratisation au Bénin et au Niger », *Working papers on African Societies* 25, Berlin : Das Arabische Buch, 1998.
- BAKO-ARIFARI Nassirou**, « Décentralisation et rapport global-local : formes du politiques, intermédiation et mode de représentation locale (Atelier 1) », *Bulletin de l'APAD*, n° 16, *Décentralisation, pouvoirs sociaux et réseaux sociaux*, mis en ligne le 15 novembre 2006. URL : <http://apad.revues.org/document541.html>
- BAKO-ARIFARI Nassirou**, « La décentralisation au Bénin : aperçu sur les réformes et les recherches », *Bulletin de l'APAD*, n°13, 1997, sur : <http://apad.revues.org>.
- BAKO-ARIFARI Nassirou**, **LAURENT Pierre-Joseph**, « La décentralisation comme ambition multiple », *Bulletin de l'APAD*, 15/1998, mis en ligne le 19 décembre 2006, URL : <http://apad.revues.org/552>
- BAKO-ARIFARI Nassirou**, « Démocratie et logiques du terroir au Bénin », *Politique Africaine*, Le Bénin, n°59-octobre 1995, sur http://www.politique-africaine.com/numeros/59_SOM.HTM
- BAKO-ARIFARI Nassirou**, « La gestion de la violence xénophobe dans le jeu politique au Bénin », *Laboratoire d'études et de recherches sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL)*, Études et travaux n°44, Février 2006.
- BAKO-ARIFARI Nassirou**, *Processus de décentralisation et pouvoirs traditionnels : typologie des politiques rencontrées*, FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations)/Division du développement rural, Juin 1998, sur : <http://www.fao.org/sd/frdirect/ROan0014.htm>
- BALLARD John**, « Les incidents de 1923 à Porto-Novo. La politique de l'époque coloniale », *Études dahoméennes*, n°4, 1965.
- BANÉGAS Richard**, *La démocratie à pas de caméléon, transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris : Karthala, 2003.
- BANÉGAS Richard**, « Mobilisations sociales et opposition sous Kérékou », *Politique Africaine*, n°59 d'octobre 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>
- BANÉGAS Richard**, « Action collective et transition politique en Afrique. La conférence nationale du Bénin. », *Cultures et Conflits*, n°17/1995, mis en ligne le 04 mars 2005. URL : <http://conflits.revues.org>.
- BANÉGAS Richard**, « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique Africaine*, n°69 mars 1998, sur : <http://www.politique-africaine.com>.
- BARBIER Jean-Claude**, **DORIER-APPRILL Elisabeth**, « Cohabitation et concurrences religieuses dans le Golfe de Guinée. Le Sud-Bénin : entre Vodun, Islam et Christianisme », *Bulletin de l'association des géographes français*, Vol. 79, Issue 2, 2002.
- BEAULATON Dominique-Juhé**, « Organisation et contrôle de l'espace dans l'aire culturelle aja-fon (Sud-Bénin et Togo-XVII^e – XIX^e siècle), *Afriques*, 2/2010, mis en ligne le 02 février 2011, URL : <http://afriques.revues.org/738>
- BEAULATON Dominique-Juhé**, « Le vodou au cœur des processus de création et de patrimonialisation au Bénin », *Africa e Mediterraneo*, 2009, n°67 : 16-20, sur : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/41/30/56/PDF/Juhe_VodouCrA_ation.pdf
- BIERSCHENK Thomas**, « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines*, 1995, 31 (2), sur : <http://horizon.documentation.ird.fr>.
- BIERSCHENK Thomas**, *L'appropriation locale de la démocratie : analyse des élections municipales à Parakou, République du Bénin, 2002/03*, Université Johannes Gutenberg de Mayence, document de travail Ecocité n°7, www.ecocite.org, *working papers* IFEAS n°39a, sur : <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/AP39b.pdf>
- BIERSCHENK Thomas**, *Les effets socio-politiques de la démocratisation en milieu rural au Bénin, résultats des recherches*, Hohenheim : Université de Hohenheim, (Tome 1 et Tome 2), 1994.
- BIERSCHENK Thomas**, **SARDAN (de) Olivier Jean-Pierre**, *Les pouvoirs au village, le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris : Karthala, 1998.
- BIO-BIGOU Léon Bani**, *bref aperçu sur les valeurs socioculturelles du peuple baatonu « Bariba »*, Cotonou, Mars 1994.
- BOESEN Elisabeth**, **HARDUNG Christine**, **KUBA Richard (Dir.)**, *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest-africaine*, Paris : L'Harmattan, 1998.

- BRÉGAND Denise**, « La Ahmadiya au Bénin », *Archives de sciences sociales des religions*, 135/juillet-septembre 2006, mis en ligne le 16 octobre 2009. URL : <http://assr.revues.org/index3737.html>
- CAPO-CHICHI Yénakpondji J., et al**, *Monographie des Communes du Bénin*, République du Bénin, Avril 2006.
- CERTI** (Cabinet d'Études, de Recherches et de Traitements Informatiques), *La corruption et la gouvernance au Bénin : Rapport des résultats de l'enquête diagnostique*, République du Bénin, juin 2007.
- Collectif**, « Le Bénin, dossier thématique » *Politique africaine*, Paris : Karthala, n°59, 1995.
- Conseil Économique et Social, *Séminaire sur « la mesure du progrès, du développement et du bien-être »*, Luxembourg du 12 au 15 juillet 2010.
- Constitution béninoise du 11 décembre 1990.
- CORNEVIN Robert**, *La République Populaire du Bénin: Des origines à nos jours*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1981.
- CORNEVIN Robert**, *Le Dahomey*, Paris : PUF, (Que sais-je ?), 1970.
- Cour Internationale de Justice**, *Différend frontalier (Bénin/Niger). Réplique de la République du Bénin*, Livre I, 17 décembre 2004.
- DECALO Samuel**, *Historical Dictionary of Dahomey (People's Republic of Benin)*, Londres, Lanham - Scarecrow Press, 1995.
- Délégation à la paix, à la démocratie et aux droits de l'homme, *Rapport de la mission francophone d'information et de contacts : Élection présidentielle du 13 mars 2011 au Bénin*, Organisation Internationale de la Francophonie (OIF), 15 octobre 2011.
- DOSSOU Robert**, *La Cour constitutionnelle du Bénin : l'influence de sa jurisprudence sur le constitutionnalisme et les droits de l'homme*, Conférence mondiale sur la justice constitutionnelle, Cap Town en Afrique du Sud, du 23 au 24 janvier 2009.
- DOSSOU Robert**, *L'expérience béninoise de la conférence nationale : rapport final introductif*, n°1, 1990, sur <http://democratie.francophonie.org/article.php3>
- ELWERT-KRETSCHMER Karola**, « Vodou et control social au village », (Trad.), *Politique Africaine*, n°59 d'octobre 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>
- Études Nationales de Perspectives à Long Termes*, Bénin 2025
- FATON Elfried Grita Fifa**, *Distribution spatiale de la corruption au Bénin : une analyse empirique*, Mémoire de recherche, Institut de Recherche Empirique en Economie Politique (IREEP), promotion 2006-2008, sur <http://www.ireep.org>
- FONDATION Konrad Adenauer Stiftung**, *Projet de révision de la constitution béninoise : Portée et limites*, Décembre 2008.
- FONDATION Konrad Adenauer Stiftung**, *Commentaire de la constitution béninoise du 11 décembre 1990 : Esprit, lettre, interprétation et pratique de la constitution par le Bénin et ses institutions*, Cotonou, Juillet 2009.
- FORS-LÉPI**, *Le Bénin à la croisée des chemins : Document de réflexion et de plaidoyer en faveur de l'organisation d'élections crédibles, transparentes et démocratiques en 2011 et la paix au Bénin*, Possotomé au Bénin, mars 2010.
- FORS-ÉLECTIONS, LÉPI pour mars 2011 : issue ou impasse ? Document d'analyse et de propositions de Fors-Élections sur le processus de mise en œuvre de la LÉPI et l'organisation des élections de mars 2011 au Bénin, Possotomme au Bénin les 31 juillet et 1^{er} août 2010.**
- FRERE Marie-Soleil**, *Presse et démocratie en Afrique francophone, les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*, Paris : Karthala, 2000.
- GANDONOU Médard**, « Menace sur l'expression identitaire au Bénin : Rasta-man ou cheveux de la mort », *L'événement Précis*, mis en ligne le 30 août 2010, sur <http://levenementprecis.com/?p=3395>
- GARCIA Luc**, « Les mouvements de résistance au Dahomey », in *Cahiers d'études africaines*, Vol. 10, n°37, 1970, sur <http://www.persee.fr>
- GBAGUIDI Jean Euloge et al**, *Mass Média et démocratie en Afrique occidentale : Presse Audiovisuelle et construction démocratique au Bénin : De la nécessité de deux niveaux de lecture des mutations en cours*, CODESRIA/Consortium for Development Partnerships (CDP), research report n°10, 2008, sur : www.codesria.org/IMG/pdf/Benin
- GBEGNONVI Roger**, « Non pas la paix mais justice et paix », *Le Quotidien Le PAYS EMERGENT*, <http://www.jolome.com/news>
- GBEGNONVI Roger**, « Les législatives de mars 1995 », *Politique Africaine*, n°59 d'octobre 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>

- GEAY J.**, « Origine, formation et histoire du royaume de Porto-Novo d'après une légende des Porto-Noviens », *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, Paris VII. 1924.
- GLELE Maurice Ahanhazo**, *La République du Dabomey*, Paris : Berger-Levrault, 1969.
- GLELE Maurice Ahanhazo**, *Naissance d'un État noir. L'évolution politique et constitutionnelle du Dabomey, de la colonisation à nos jours*, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1969.
- GLELE Maurice Ahanhazo**, *Le Danxomé, du pouvoir aja à la nation fon*, Paris : Nubia, 1974.
- GLELE Maurice Ahanhazo**, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris : Economica/Présence Africaine, 1981.
- GODIN Francine**, *Bénin 1972-1982. La logique de l'État africain*, Paris : L'Harmattan, 1986.
- GODJO Rufin B.** (Coord.), *Atelier d'Évaluation et d'Analyse du processus électoral de 2011 au Bénin*, Cotonou : Friedrich Ebert Stiftung, Juin 2011.
- GOUDJO Godefroy Gaspard**, *Perception de la performance gouvernementale : une étude de cas sur le Bénin avec les données afrobarometer round 3*, Mémoire de Master 2 en économie publique et statistique appliquée, Université d'Abomey Calavi/Institut de Recherche Empirique en Economie Politique, Août 2009.
- GRÄTZ Tilo**, « Administration étatique et société locale à Tanguéta (Nord du Bénin). Une analyse politique suite à des interprétations des événements de février 1996 à Tanguéta », *Working Papers, Institut für Ethnologie und Afrikastudien*, Johannes Gutenberg-Universität, Forum 6, D-55099 Mainz, Germany, 2003.
- GRÄTZ Tilo**, « La rébellion de Kaba (1916-1917) dans l'imaginaire politique du Bénin », *Cahiers d'Études Africaines*, 160, XL-4, 2000, Sur : <http://etudesafricaines.revues.org>
- GRIVOT René**, *Réactions daboméennes*, Paris : Berger-Levrault, 1954.
- GUÉZO Anselme**, « Tegbessou et kpengla dans la généalogie des rois du danxomé : essai d'interprétation de deux clichés courants dans la transmission orale du récit », *Sources orales et Histoire africaine, bilan et perspectives*, Lomé les 24, 25 et 26 mai 2011, sur : <http://sourcesorales.sciencesconf.org>
- GUICHARD Martine**. « L'ethnisation de la société peule du Borgou au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 30, n°117, 1990, sur : <http://www.persee.fr>
- GUILCHER André**, « La région côtière du Bas-Dahomey occidental », *Bulletin de l'IFAN*, Tome XXI, n° 3 et 4, 1959.
- GUINGNIDO GAYE Julien**, *Croissance urbaine, migrations et population au Bénin*, Paris : Les Études du CEPED, n°5, Décembre 1992.
- HAZOUME Paul**, *Le pacte de sang au Dabomey*, Paris : Université de Paris-Institut d'ethnologie, 1956.
- HAZOUME Paul**, *Dognicimi*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1978.
- HENRY Christine**, « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 189-190/2008, mis en ligne le 15 avril 2011, URL : <http://etudesafricaines.revues.org/10202>
- HINNOU Patrick**, « Contestations et violences électorales dans la démocratie béninoise » sur : <http://www.nai.uu.se>
- HOLO Théodore**, *L'esprit de la constitution, journée de réflexion sur la constitution du 11 décembre 1990, les actes IDH*, 07 et 08 août 2006.
- HOUNGBEDJI Adrien**, « Le renouveau démocratique du Bénin : genèse, enjeux et perspectives », *Revue juridique et politique indépendante et coopération*, vol. 48, n° 1, 1994.
- HOUNGBEDJI Wilfried Léandre**, « Au mépris de Ghézo, Yayi fait un affront à l'histoire », *La Nouvelle Tribune*, mis en ligne le 23 novembre 2010, sur : <http://lanouvelletribune.info>
- HOUNKPE Mathias, ISMAILA Madior Fall et al**, *Organes de gestion des élections en Afrique de l'Ouest. Une étude comparative de la contribution des commissions électorales au renforcement de la démocratie : Bénin*, AfriMAP/Open Society, sur : <http://afrimap.org>
- IMPETUS Atlas du Bénin**, Résultats de recherche, 2000-2007, 3^{ème} édition 2009 sur : <http://geonetwork.impetus.uni-koeln.de>
- INSAE**, *Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH3)*, Institut Nationale de la Statistique et de l'Analyse Économique (INSAE), février 2002.
- INSAE**, *Enquête Démographique et de Santé au Bénin (EDSB-III, 2006)*, INSAE, novembre 2007.

- INSAE, Projections départementales de la population : 2002-2030, décembre 2008.
- Institut des Artisans de Justice et de Paix et la commission diocésaine justice et paix de l'archidiocèse Cotonou *Identités ethniques et intégration nationale, Jalons pour une éthique de l'intégration*, symposium de, Cotonou, 22 et 23 décembre 1997.
- Institute for Empirical Research in Political Economy, Human Security Initiative, Institute for Security Studies, *Enquête sur la criminalité au Bénin*, octobre 2007.
- IROKO Félix, *Mosaïque d'histoire béninoise*, Tome I, Tulle : Corrèze Buissonnière, 1998.
- IROKO Félix, « Des migrations à l'intégration » *AfriCulture*, 31-2009, sur : <http://www.africultures.com>
- KOMI Kossi, « Organisation sociale des Ajatado », *Annales de l'Université du Bénin*, Tome XIII 1993, Série Lettres, Presses de l'UB, Lomé 1993, sur : <http://www.histoire-africaine.org>
- KOSSOU Basile Toussaint, THOMAS Louis-Vincent, *Se et Gbe : dynamique de l'existence chez les Fon*, Paris : La pensée universelle, 1983.
- LALOUP Francis, « La conférence nationale du Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », *Année africaine*, n°1992-1993, 1993.
- Le CORNEC Jacques, *La calebasse dahoméenne ou les errances du Bénin*. Tome I : Du Bénin au Dahomey et Tome II : Du Dahomey au Bénin, Paris : L'Harmattan, 2000.
- Le HÉRISSE A., *L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire*, Paris : Larose, 1911, sur : <http://gallica.bnf.fr/>
- LE MEUR Pierre-Yves, « Le palmier vu d'en bas. Etat, paysannerie et pouvoirs locaux au sud-Bénin », *Politique Africaine*, n°59, 1995.
- LE MEUR Pierre-Yves, « Décentralisation par le bas et participation clientéliste au Bénin », *Bulletin de l'APAD*, 15/1998, mis en ligne le 20 décembre 2006, URL : <http://apad.revues.org/562>
- LE MEUR Pierre-Yves, BIRSCHENK Thomas, FLOQUET Anne, « L'État est-il soluble dans la société civile ? Le Bénin rural avant la décentralisation », *Bulletin de l'APAD*, 16/1998, mis en ligne le 06 octobre 2006, URL : <http://apad.revues.org/524>
- LESPINAY Charles, « Le sud du Bénin. Kétu et la question des origines », *Cahiers du Centre de recherches africaine*, n° 8, 1994.
- LIKPÉTÉ Jesdias, « Polémique autour de la paternité de l'hymne national autour du livre, *L'aube nouvelle : un hymne à la recherche de son auteur* », *Le Municipal*, publié le 23 septembre 2010, sur : <http://lemunicipal.org>
- LOMBARD Jacques, « La vie politique dans une ancienne société de type féodal : les Bariba du Dahomey », *Cahiers d'études africaines*, vol.1 n°3, 1960, sur : <http://www.persee.fr>
- MACHIOUDI Idriss Dissou, « Essai de reconnaissance et de détermination de l'origine des principales familles Yoruba de Porto-Novo à partir de leur *Oriki* », *Etudes Dahoméennes*, n°13, 1969.
- MADOUYOU Reckya, *Mon combat pour la parole. Les défis d'une mobilisation citoyenne pour la promotion de la gouvernance démocratique*, Paris : L'Harmattan, 2008.
- MAEP (Mécanisme Africain d'évaluation par les Pairs), *Rapport d'évaluation de la gouvernance en République du Bénin : Rapport d'évaluation pays n°6*, novembre 2007.
- MAIRE Victor-Louis, *Dahomey : Abomey, décembre 1893 – Hyères, décembre 1903-1905*, sur : <http://gallica.bnf.fr>.
- MANE Robert, HUANNOU Adrien (Éssais rassemblés et présentés par), *Dogucimi de Paul Hazoumè*, Paris : L'Harmattan, 1987.
- MANNINGS Patrick, *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey*, 1640-1960, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- MARTY Paul (1882-1938), *Études sur l'Islam au Dahomey : le Bas Dahomey, et le Haut Dahomey*, Paris : Éditions Ernest Leroux, 1926, sur <http://gallicabnf.fr>
- MAYRARGUE Cédric, Thèse de Doctorat, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, Université de Montesquieu-BordeauxIV/IEP-Bordeaux/CEAN, Décembre 2002.

- MAYRARGUE Cédric**, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, n°22, 2004.
- MAYRARGUE Cédric**, « Les politiques du christianisme en Afrique », *Le religieux et le politique en Afrique : nouveaux acteurs et nouveaux questionnements*, Études africaines/ état des lieux et des savoirs en France : 1^{ère} rencontre du Réseau des études africaines en France, Paris 29, 30 novembre et 1^{er} décembre 2006.
- MAYRARGUE Cédric**, « Les dynamiques politiques du religieux en Afrique », *Le religieux et le politique en Afrique : nouveaux acteurs et nouveaux questionnements*, Études africaines/ état des lieux et des savoirs en France : 1^{ère} rencontre du Réseau des études africaines en France, Paris 29, 30 novembre et 1^{er} décembre 2006
- MAYRARGUE Cédric**, « "Le caméléon est remonté en haut de l'arbre" : le retour au pouvoir de M. Kérékou au Bénin », *Politique Africaine*, n°62, Juin 1996, sur : http://www.politique-africaine.com/numeros/062_SOM.HTM.
- MAYRARGUE Cédric**, « Le religieux et les élections législatives de mars 1995 au Bénin », *Politique Africaine*, N° 58, Juin 1995, sur : <http://www.politique-africaine.com>.
- MEDEIROS (de) François** (Dir.), *Peuples du golfe du Bénin : Aja-Ewe (Colloque de Cotonou)*, Paris : Karthala, (Homme et Société), 1992.
- MENSAH Israël**, *Isidore de Souza, figure fondatrice d'une démocratie en Afrique. La transition politique au Bénin (1989-1993)*, Paris : Karthala, 2011.
- MERCIER Paul**, *Tradition, changement, histoire : les "Somba" du Dahomey septentrional*, Paris : Anthropos, 1968.
- MONGBO Roch L.**, « Les conflits de frontière intra et intercommunaux au Bénin : replis identitaires et communalité contestée », *Colloque "Les frontières de la question foncière – At the frontier of land issues"*, Montpellier, 2006.
- MONTERRAT Palau-Marti**, « Notes sur les noms et les lignages chez les Sabè (République du Dahomey) », *Journal de la Société des Africanistes*, 1968, Tome 38, fascicule 1, sur : <http://www.persee.fr>
- « Moralisation de la vie publique : L'affaire Gandonou Codja donne l'insomnie aux politiciens », *Journal Le Progrès*, du 06/07/2004, sur www.leprogres.info
- NORET Joël**, « Morgues et prise en charge de la mort au Sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines*, n°176, 2004, mis en ligne le 17 avril 2008, sur : <http://etudesafriaines.revues.org>
- ONG ALCRER** (Association de Lutte Contre le Racisme, l'Ethnocentrisme et le Régionalisme), *Le guide du jeune citoyen modèle pour la culture du civisme et de l'éthique !* Tome 1, République du Bénin, Juillet 2007.
- ONG-DHPD** (Droits de l'Homme Paix et Développement)/Ambassade Royale du Danemark, *Projet Éveil : Éveil de conscience pour des élections régulières, pacifiques et transparentes (Rapport d'évaluation des élections communales et locales du 20 avril et du 1^{er} mai 2008 en République du Bénin)*, Septembre 2008.
- ONG Droits de l'Homme, Paix et Développement/Open Society Initiative for West Africa**, *Appui pour une meilleure implication de la société civile dans le processus de révision concertée de la constitution : Sondage d'opinion réalisé dans les douze départements du Bénin et ateliers de réflexion et d'échanges sur la révision de la constitution du 11 décembre 1990 (Rapport de synthèse de ce que pensent les béninois de la révision de la constitution du 11 décembre 1990)*, Janvier 2008.
- PASSOT Bernard**, *Le Bénin*, Paris : L'Harmattan, 1993.
- PELISSIER Paul**, « Les pays du bas-Ouémé, une région témoin du Dahomey méridional », *Les cahiers d'Outre Mer*, n°61, 1962.
- PERSON Yves**, « Chronologie du royaume *gun* de Hogbonou (Porto-Novo) », *Cahiers d'études africaines*, 1975, vol.15 n°58, sur <http://www.persee.fr>
- PERSON Yves**, « Le système des classes d'âge chez les *Tangba* et les *Yowa* (cercle de Djougou) », *Cahiers d'études africaines*, vol.19 n°73-76, 1979, sur : <http://www.persee.fr>
- PIROTTE Gautier, PONCELET Marc**, « Société civile et nouvelle gouvernance au Bénin. Quelques réflexions illustrées à partir de l'analyse du nouveau secteur ONG à Cotonou. », *Bulletin de l'APAD*, 26/2003, mis en ligne le 16 juin 2008, URL : <http://apad.revues.org/3573>

- PIROTTE Gautier**, « Citadins et société civile par Ong interposées », Communication au Colloque, *Citadins d'Afrique : quoi de neuf après vingt ans de crise ? Santé, famille et engagements sociaux en ville. Acquis et enjeux sociologiques et anthropologiques*, Pôle-Sud de l'Université de Liège (Belgique) du 15 au 17 mai 2002, sur : www.egss.ulg.ac.be/csd/research.htm
- PLIYA Jean**, *Les Rois d'Abomey*, Paris : AUDECAM, 1972.
- PLIYA Jean**, *L'histoire de mon pays : Le Bénin*, Porto-Novo : Presses du CNPMS, 1993.
- PLIYA Jean**, « hommage au roi Béhanzin héros national », *centenaire de la mort du roi Béhanzīn*, décembre 2006, sur : <http://blaisap.typepad.fr>
- « Pluralisme politique et Cohésion sociale », *Colloque scientifique international, rapport du colloque par le comité scientifique*, document inédit, Centre Afrika Obota (CAO Bénin)/Fondation Konrad Adenauer, Parakou, Bohicon, Porto-Novo, du 11 au 15 octobre 2010.
- « Pluralisme politique et Cohésion sociale », *Colloque scientifique international, rapport pré-colloque*, document inédit, Centre Afrika Obota (CAO Bénin)/Fondation Konrad Adenauer, Parakou, Bohicon, Porto-Novo, du 11 au 15 octobre 2010.
- Rapport général de la CN**, présenté par le Professeur Albert Tévoédjrè, sur www.gouv.bj
- RONEN Dov**, *Dahomey. Between Tradition and Modernity*, Ithaca and Londres: Cornell University Press, 1975.
- SOMÉ Constantin**, *Pluralisme socio-ethnique et démocratie : Cas du Bénin*, Mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec-Montréal, Décembre 2009, sur : <http://www.archipel.uqam.ca/2609/1/M11221.pdf>.
- STRANDBJERG Camilla**, « Continuité et rupture dans les représentations du pouvoir politique au Bénin entre 1972 et 2001 », *Cahiers d'études africaines*, n°177, 2005, mis en ligne le 11 avril 2005, URL : <http://etudesafriques.revues.org/index4903.html>.
- TALL Emmanuelle Kadya**, « De la démocratie et des cultes *voduns* au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 1995, vol. 35, n°137, sur : <http://www.persee.fr>.
- TALL Emmanuelle Kadya**, « Dynamique des cultes *voduns* et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des sciences humaines*, 31 (4) 1995 : 797-823, URL : <http://www.horizon.documentation.ird.fr>.
- UNDP/The African Capacity Building Foundation**, *Rapport sur le profil de gouvernance du pays*, République du Bénin, février 2005.
- WANEP-Bénin**, *Guide pour un bon dialogue. Actes de l'atelier sur le dialogue politique au Bénin, CIC-Cotonou, 3 et 4 novembre 2008*, Janvier 2009.
- WANTCHÉKON Léonard**, (Professeur à *New York University* USA) et Directeur de l'Institut de Recherche Empirique en Économie Politique (IREEP). « Réactions », sur : <http://www.ireep.org/fr/actualites/1-2009/7-reactions-of-prof-leonard-wantchekon-following-article-by-amoussou-yeve>
- WANTCHÉKON Léonard, JAN Niklas Engels, STROH Alexander**, (eds), *Les actes de la conférence sur le fonctionnement des partis politiques au Bénin*, Cotonou : Éditions, 2008.
- YEDEDJI Cyrille Thierry** (Superviseur), *Rapport d'étude : les déterminants des conflits ethniques entre Mabi et Idatcha de la commune de Glazoué*, Abomey-Calavi : Centre de Recherche et d'Expertise pour le Développement Local (CREDEL), Janvier 2008.
- YELOGNISSE Vitalien ADOUKONOU Raoul**, *Contribution aux stratégies de communication pour l'éradication de l'infanticide rituel en milieu baatonu de Bori, commune de N'Dali*, Mémoire de Maîtrise, Université d'Abomey Calavi, FLASH, DSLC, 2007, sur : <http://www.memoireonline.com/07/08/1190/contribution-strategies-communication-eradication-infanticide-rituel-baatonu.html>

SITES INTERNET

www.politique-africaine.com.

<http://chercher.revues.org>

<http://etudesafriques.revues.org>

<http://www.histoire-africaine.org>

www.histoire-afrique.org

<http://www.africultures.com>

<http://afriques.revues.org>.

<http://afrimap.org>

<http://www.cairn.info>.
<http://terrain.revues.org>
<http://www.persee.fr>
<http://espacepolitique.revues.org>.
<http://apad.revues.org>.
<http://conflits.revues.org>
<http://calenda.revues.org>
<http://assr.revues.org>.
<http://www.cairn.info>
www.codesria.org
<http://gallica.bnf.fr>.
www.greenstone.lecames.org
<http://geonetwork.impetus.uni-koeln.de>
www.ina.fr
<http://www.tv5.org>
<http://www.youtube.com>
<http://memoireonline.com>
www1.up.univ-mrs.fr/gsite
<http://www.ceras-projet.com>
<http://sourcesorales.sciencesconf.org>
<http://www.cirac.u-cergy.fr>
www.sfpsy.org
<http://www.nai.uu.se>
www.jeuneafrique.com
<http://www.lemonde.fr>
<http://www.rfi.fr>
www.izf.net
www.lacroixdubenin.com
<http://www.horizon.documentation.ird.fr>
<http://www.sikainfo.com>
<http://www.lanouvelletribune.info>
www.linformateurinfo.over-blog.com
<http://www.afriquinfos.com>
<http://www.quotidienlematinal.com>
<http://www.journal-adjinakou-benin.info>
<http://levenementprecis.com>
<http://lepaysemergent.com>
www.fors-elections.org
www.fors-lepi.org.
<http://www.wanep.org>

<http://www.wanep-benin.org>
www.leprogres.info
<http://www.jolome.com>
<http://quotidiennokoue.com>
<http://www.fraternite-info.com>
www.nouvelle-expression.com
<http://www.africa-union.org>.
<http://www.afrik.com>.
<http://www.afri-ct.org>
<http://www.uqac.quebec.ca>
<http://www.archipel.uqam.ca>
www.laviedesidees.fr
www.odi.org.uk
<http://www.ireep.org>
www.ifeas.uni-mainz.de
www.ecocite.org
<http://blaisap.typepad.fr>
<http://www.cetri.be>
<http://www.leconfre.com>
<http://lemunicipal.org>
<http://www.24haubenin.info>
www.mediateur.gouv.bj
www.gouv.bj
www.gouvernance-benin.org
<http://base.afrique-gouvernance.net>
www.bj.undp.org
<http://www.unhcr.fr>
<http://www.fao.org>
<http://www.actubenin.com>
<http://www.cour-constitutionnelle-benin.org>
<http://www.haacbenin.org>
<http://democratie.francophonie.org>
<http://assemblee-nationale.tg>
www.egss.ulg.ac.be
<http://www.legifrance.gouv.fr>

Table des annexes

ANNEXE 1 : LES TENSIONS BENINOISES DES ANNEES 1990 ET LES REVENDICATIONS ETHNOREGIONALES.....	571
ANNEXE 2 : LE BENIN, PEUPLEMENT ET HISTOIRE POLITIQUE RECENTE.....	575
ANNEXE 3 : UN AUTRE PAYS AFRICAIN STABLE, LE GHANA. LES IDENTITES PARTAGEES GHANEENNES COMME SOCLE DU VIVRE-ENSEMBLE.	583
ANNEXE 4 : TABLEAUX DE DONNEES	587
ANNEXE 5 : GUIDES : ENTRETIENS INDIVIDUEL ET <i>FOCUS GROUP</i>	595
ANNEXE 6 : DOCUMENT DE SENSIBILISATION RENA.....	607
ANNEXE 7 : DOCUMENT BEWARN.....	611
ANNEXE 8 : LISTE DES CARTES SUR LE BENIN : CARTE DU BENIN, CARTE POLITIQUE ET ADMINISTRATIVE ET LA CARTE DE DISTRIBUTION DES GROUPES ETHNIQUES SELON LE RECENSEMENT 2002.....	617

Annexe 1 : les tensions béninoises des années 1990 et les revendications ethnorégionales

A la fin des années 1980, le Bénin est au bord de l'implosion, la tension palpable dans tout le pays. Celui-ci est paralysé par des mois de grèves, à la suite d'une crise sociale et politique sans précédent. Personne ne croit alors qu'une transition pacifique est possible. Puis le mécanisme de la conférence nationale se met en place. Cependant, cette organisation, en dépit de ses bienfaits et des avancées procurées, ne met pas fin aux tensions, par « un coup de baguette magique ». En d'autres mots, les tensions ne s'apaisent pas immédiatement, bien au contraire.

Ainsi, les évènements ayant précédé la présidentielle de 1996 sont très tendus. Tilo Grätz remarque que¹⁶⁹⁹: « Les événements de Tanguiéta relèvent d'une phase très sensible de la vie politique du Bénin. »¹⁷⁰⁰ Ils ont révélé l'opposition qui a toujours existé de façon réelle ou construite autour des discours des populations et des politiques, sudistes comme nordistes. Emmanuel V. Adjovi¹⁷⁰¹ ou encore le général François Kouyami¹⁷⁰² en parlent aussi. Ces auteurs y font références, ainsi qu'à d'autres heurts, qui auraient pu faire basculer le Bénin dans un conflit ouvert entre le Nord et le Sud.

L'affaire Kouandété constitue un autre bon exemple de tension, à la même époque, contenue malgré tout. Le Commandant Maurice Kouandété fait parti des officiers qui ont participé aux différents coups d'État contre l'ordre républicain. Décédé en 2003, son arrestation sous le régime du président Soglo a failli déclencher un conflit ouvert entre le Nord et le Sud. Mais l'intervention du général Kérékou a permis sa libération et aplani les tensions.

Les arrestations de Lolo Chidiac et du colonel Soulé Dankoro, tous deux nordistes, provoquent des tensions. Ils sont accusés dans une affaire de roquettes lancées contre la salle de conférence devant abriter le 6^{ème} Sommet de la Francophonie de décembre 1995 sous la présidence de Soglo Nicéphore (un sudiste d'Abomey). Cette accusation d'attentat a suscité des troubles également parmi la population béninoise.

L'affaire du Capitaine Pascal Tawès a entraîné également des discordes. En 1992, cet ancien Commandant adjoint de la garde présidentielle du général Mathieu Kérékou, est arrêté avec d'autres officiers pour tentative de coups d'État. Il s'évade de la prison militaire de Cotonou et rejoint sa ville natale de Natitingou où il organise une mutinerie dans la garnison de cette ville. Un soldat mourra. Des militaires nordistes sont impliqués, cette fois encore.

La succession de ces complots, réels ou imaginaires, et leur répression entraînent une frustration parmi les populations du Nord et aboutit à « une sourde hostilité envers le pouvoir [du président

¹⁶⁹⁹ Tilo Grätz, *op. cit.*

¹⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷⁰¹ Emmanuel V. Adjovi, *op. cit.*

¹⁷⁰² Wilfrid Hervé Adoun, François Koffi Awoudo, « Des roquettes sur le CIC », *op. cit.*, pp. 130-147.

sudiste Soglo Nicéphore. Car] les diverses arrestations concernaient presque toujours les cadres civils et militaires du Nord [...]. La frustration des gens de cette région atteint son paroxysme avec la fusillade du 21 février 1996. Le soldat de première classe Georges Bandélé, un déserteur impliqué dans l'affaire Tawès, trouve la mort après des échanges de tir avec un commando de gendarmes venu l'arrêter »¹⁷⁰³.

L'enlèvement du sous-préfet de Boukoubé¹⁷⁰⁴ Pamphile Hessou et l'assassinat du secrétaire exécutif (section de l'Atacora) de la Renaissance du Bénin (RB, parti de Soglo) puis les affrontements entre les militaires envoyés par le pouvoir de Soglo et les milices soupçonnées d'avoir enlevés le sous-préfet n'ont pas dégénéré. Le Bénin n'a alors pas connu une guerre civile entre les populations du sud et celles du nord, pourquoi ?

Le mécanisme de la conférence nationale a produit ses effets, sur le moyen terme. La CN a agi comme ressource identitaire collective, depuis sa tenue en 1990. Elle a permis trois alternances politiques majeures (Soglo : 1991, Kérékou : 1996, Yayi : 2006) à la tête de l'État sans violence létale. Dans le même ordre d'idées, le Bénin a depuis lors organisé cinq élections présidentielles (1991, 1996, 2001, 2006, 2011), six élections législatives (1991, 1995, 1999, 2003, 2007, 2011). Le pays a aussi connu deux élections communales et municipales et une élection locale (2003, 2008)¹⁷⁰⁵. À chaque fois, des tensions se produisent, avant ou pendant les élections. Mais ces discordes, parfois brutales car il arrive qu'il y ait des blessés graves voire quelques morts, ne conduisent jamais à des affrontements généralisés et à une guerre civile.

¹⁷⁰³ Emmanuel V. Adjovi, *op. cit.*, pp. 119-120 ; et voir aussi Tilo Grätz, « Administration étatique... », *op. cit.*, p.2., 16-18.

¹⁷⁰⁴ Une commune au nord-est du Bénin, à peu près à 600 kilomètres de Cotonou, la capitale économique de ce pays.

¹⁷⁰⁵ Prudent Victor Topanou, *op. cit.*, p.18 ; Gilles Badet, *op. cit.*, p.3.

Annexe 2 : le Bénin, peuplement et histoire politique récente

Cette brève présentation, événementielle et monographique, a pour but de donner au lecteur non-averti quelques éclairages sur ce pays. Classiquement, nous évoquerons le peuplement puis donnerons les principaux faits de son histoire politique récente.

A – Peuplement : quelques éléments de la géographie humaine béninoise

Le Bénin est un petit pays de l’Afrique de l’ouest. De forme allongée en latitude, il est dans la zone intertropicale entre l’Équateur et le Tropique du Cancer, entre les parallèles 6°30’ et 12°30’ de latitude nord, d’une part, et le méridien 1° et 3°40’ de longitude est, d’autre part. Le Bénin couvre une superficie de 114 763 kilomètres carrés.

La population du pays est très jeune¹⁷⁰⁶. En 2006, cette population était estimée à 7 612 145 habitants¹⁷⁰⁷. Elle est marquée par la diversité, plusieurs groupes socioculturels composant une mosaïque d’ethnies. Leur répartition territoriale est liée aux migrations du sud, le long de l’océan atlantique, et à celles du nord. Ces migrations intérieures sont influencées historiquement par deux éléments. L’esclavage et les conflits entre anciens royaumes ont provoqué ces déplacements massifs¹⁷⁰⁸.

Deux grands groupes socioculturels prévalent au Bénin. Le premier, localisé au sud et au centre, comprend deux sous-ensembles. Le premier est le regroupement *GBE* attribuée à l’aire Adja-Tado¹⁷⁰⁹ (Fon, Aizo, Goun, Mina, et apparentés). C’est le plus nombreux : il regroupe plus de 55 % de la population. Le second sous-ensemble est l’agrégat *EDE* au centre et au sud est (Yorouba, Nago et apparentés), autour de 15 % des habitants. Le deuxième groupe comprend l’entité *GUR* comprenant la plupart des groupes ethniques du nord Bénin (Bariba, Dendi, Ottamari, Yoa Lokpa, Peulh, et apparentés) plus de 30 %¹⁷¹⁰.

Ces différents groupes ne sont pas confinés dans leurs zones géographiques d’origine. La mobilité des ethnies au Bénin s’avère patente. La colonisation¹⁷¹¹ et la politique de brassage culturel prônée par le gouvernement révolutionnaire de 1972 l’ont aussi influencée. Il est loisible de faire correspondre les ethnies présentes au Bénin aux groupes linguistiques :

- *KWA* (dans la partie méridionale du Bénin : Fongbe, Adjagbe, Ede-Nago, Ayizogbe, Maxigbe, Gungbe, Xwedagbe, Ede-Cabe, Gengbe),

¹⁷⁰⁶ INSAE, *Troisième Recensement Général de la Population et de l’Habitat (RGPH3)*, Institut National de la Statistique et de l’Analyse Économique (INSAE), février 2002, p. 8 ; INSAE, *Enquête Démographique et de Santé au Bénin (EDSB-III, 2006)*, INSAE, novembre 2007 ; INSAE, *Projections départementales de la population : 2002-2030*, décembre 2008.

¹⁷⁰⁷ Institute for Empirical Research in Political Economy, Human Security Initiative, Institute for Security Studies, *Enquête sur la criminalité au Bénin*, octobre 2007, p. 2.

¹⁷⁰⁸ RGPH3, *op. cit.*, p. 23.

¹⁷⁰⁹ Voir aussi : Komi Kossi, « Organisation sociale des Ajatado », in *Annales de l’Université du Bénin*, Tome XIII 1993, Série Lettres, Presses de l’UB, Lomé 1993, [en ligne], sur : <http://www.histoire-africaine.org>, consulté le 18/05/2012, pp. 3-23.

¹⁷¹⁰ RGPH3, *op. cit.*, pp. 23-25.

¹⁷¹¹ Robert Cornevin, *op. cit.*, p. 33.

- GUR (dans la partie septentrionale : Baatonu, Ditamari, Waama, Gulmancema, Kabye, Kotokoli),
- Les autres (Dendi, Fulfulde, Haoussa, Zarma, Lamba)¹⁷¹² qui sont tous aussi présentes dans la partie septentrionale¹⁷¹³.

La plupart des langues dérivent des ethnies en présence. La configuration politique du pays en termes de partis politiques reflète cette géopolitique ethnique. Il existe des partis du nord, du sud ; ils sont souvent assimilés à un leader « charismatique ». Ce dernier parle la langue d'une région, d'un groupe ou d'une ethnie. Ce phénomène amène Amoussou-yeye à parler de parochialité¹⁷¹⁴, de conscience de partis politique et de conscience de terroir. Pourtant, officiellement, au Bénin « tout parti politique doit proscrire le régionalisme, l'ethnocentrisme, le racisme, la xénophobie [...] et son action ne peut se fonder sur le sectarisme, l'appartenance exclusive à un groupe linguistique, à une région, à une même ethnie [...] »¹⁷¹⁵.

Il convient de ne pas s'arrêter à cette présentation du lien entre l'ethnie et la dynamique de la vie politique au Bénin. Ce lien n'est pas toujours automatique et la logique de la parochialité n'explique pas à elle seule la configuration politique béninoise. Cependant, la pluralité ethnique garde une emprise sur le Bénin (ou le Dahomey qui l'a précédé), pays qui a vu le jour en l'absence de toute construction « nationale »¹⁷¹⁶.

B – Histoire politique récente

Il serait difficile de retracer toute l'histoire politique du Bénin dans cette partie. De même qu'il sera difficile de le faire dans une seule thèse. Dès lors, on se propose ici de revenir sur quelques faits marquants de cette histoire.

Le Dahomey, proclamé République le 04 décembre 1958, a accédé à la souveraineté internationale le 1^{er} août 1960. Devenu République Populaire du Bénin, le 30 novembre 1975, puis République du Bénin le 1^{er} mars 1990, il a connu une évolution constitutionnelle et politique mouvementée depuis son accession à l'indépendance. Seule est restée pérenne l'option en faveur de la République¹⁷¹⁷.

L'actuelle République du Bénin était un protectorat français du nom de Dahomey. Celui-ci est né d'un décret de la présidence française du 22 juin 1894, des accords franco-allemands du 23 juillet 1897

¹⁷¹² Pour compléter l'histoire des peuples, ethnies, langues, royaumes, au Bénin voir Robert Cornevin, *op. cit.*, pp. 22-40 ; Jean Pliya, *op. cit.* ; François De Medeiros (Dir.), *Peuples du golfe du Bénin : Aja-Ewe (Colloque de Cotonou)*, Paris : Karthala, (Homme et Société), 1992 ; Maurice-A. Glèlè, *op. cit.*

¹⁷¹³ Alexis Bancole, « La répartition géo-politique des ethnies au Bénin et la floraison des partis politiques », in *Identités ethniques et intégration nationale, Jalons pour une éthique de l'intégration, op. cit.*, pp. 67-72.

¹⁷¹⁴ Denis Amoussou-yeye, *op. cit.*, p. 128.

¹⁷¹⁵ Loi n° 90-023 du 13 août 1990 sur la charte des partis politiques, art. 4., et charte des partis politiques, loi 2001/21, du 21 février 2003, art. 5.

¹⁷¹⁶ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷¹⁷ Préambule de la constitution béninoise du 11 décembre 1990.

fixant la frontière Togo-Dahomey et des accords franco-anglais du 14 juin 1898 délimitant la frontière du Dahomey et du Nigéria¹⁷¹⁸.

Son histoire politique avant l'arrivée des colons est celle d'anciens royaumes et plus particulièrement de celui qui donnera son nom à l'ensemble du territoire, le royaume de *Dan-homé*¹⁷¹⁹. L'organisation politique précoloniale était de type monarchique avec la particularité d'une décentralisation¹⁷²⁰ du pouvoir sous forme de chefferie. Celle-ci variait d'une région à une autre. Le Bénin a connu une histoire politique très mouvementée. Et le colon n'a pas échappé à cette tradition. L'ancien Dahomey était la colonie où les gouverneurs changeaient très souvent : vingt-six de 1894 à 1947¹⁷²¹. Autrement dit, ce territoire était déjà très instable au moment de la période coloniale. Cette instabilité était animée par une élite bien formée et très contestataire. Cette invariance se retrouvera dans la situation politique du pays après l'indépendance. Très tôt donc, l'élite jouera un rôle important dans la vie politique du pays, au sein d'abord de sociétés de presses¹⁷²² et ensuite dans des partis politiques après l'indépendance.

Le Bénin a accédé à la souveraineté internationale le 1^{er} août 1960. En devenant République du Dahomey, il verra trois principaux leaders – chacun se réclamant d'une région du pays : Hubert coutoukou Maga, Justin Ahomadegbé-Tomêtin, Sourou Migan Apithy – occuper la scène politique. Mais, de 1960 jusqu'au coup d'État¹⁷²³ militaire de 1972, l'instabilité politique a permis à d'autres comme le général Soglo, Alphonse Alley, Émile Derlin Zinsou, de jouer également leur partition. Du premier coup d'État, le 28 octobre 1963, au dernier du 26 octobre 1972, la vie politique du pays s'est jouée autour d'alliances non respectées¹⁷²⁴, des changements de constitution et des interventions militaires dans l'arène politique. L'absence de violences avérées liées à ces interventions, est à retenir¹⁷²⁵. Le coup d'État de 1972 porta le général Mathieu Kérékou au pouvoir à l'issue de l'échec de l'initiative de la présidence tournante, appelée encore le monstre à trois têtes à partir de 1970¹⁷²⁶.

¹⁷¹⁸ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷²⁰ À propos de la notion de décentralisation et le sens qu'on lui a donné durant la thèse, voir aussi : Nassirou Bako-Arifari, « La décentralisation au Bénin : aperçu sur les réformes et les recherches », *Bulletin de l'APAD*, n° 13, 1997, pp. 167-175 ; Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Quelques réflexions autour de la décentralisation comme objet de recherche », *op. cit.* ; Pierre-Yves Le Meur, Thomas Bierschenk, Anne Floquet, « L'État est-il soluble dans la société civile ? Le Bénin rural avant la décentralisation », *Bulletin de l'APAD* [En ligne], 16/1998, mis en ligne le 06 octobre 2006, URL : <http://apad.revues.org/524>, consulté le 15/02/2011 ; Nassirou Bako-Arifari, Pierre-Joseph Laurent, *op. cit.*

¹⁷²¹ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, p. 42.

¹⁷²² *Ibid.*, p. 69.

¹⁷²³ Pour une histoire des coups d'État militaires au Bénin et le rôle de l'armée dans la vie politique : Lieutenant-colonel Philippe Akpo, *op. cit.*

¹⁷²⁴ Maurice-A Glèlè, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷²⁵ Car, « au cours des nuits des 26-27 octobre 1963, [la veille du premier coup d'État]... un avion avait convoyé de Parakou à Cotonou un groupe d'archers qui l'auraient pris d'assaut, suivant la déclaration du ministre de l'intérieur, M. Arouna, aux syndicalistes, pour voler au secours de M. Maga... », (*ibid.*, p. 255). Par ailleurs, après une altercation « le dimanche 28 novembre 1964, à Porto-Novo entre le général Soglo, Chef d'État-Major des Forces Armées Dahoméennes et le chef du Gouvernement... le Chef d'État-Major excédé décida, suivant ses propres termes, de « tout faire sauter, de tout f... en l'air », (*ibid.*, p. 290). Pourtant, le Dahomey d'alors ne s'est pas transformé en un pays où règnerait un chaos légal.

¹⁷²⁶ Ou encore le *triumvirat* (monstre à trois têtes : Maga, Ahomadegbé, et Apithy) un serpent qui se mord la queue parce que toutes les décisions prises par le président en exercice, sont potentiellement soumises au veto des autres successeurs.

Celle-ci devait voir chacun des principaux meneurs occuper à tour de rôle, tous les deux ans, la présidence de la république¹⁷²⁷.

Arrivé au pouvoir, le général Kérékou instaura le marxisme-léninisme comme idéologie et le parti unique, le Parti de la Révolution Populaire du Bénin (PRPB), le parti de tout le peuple béninois. La crise socioéconomique de la fin des années 1980, mettra fin à ce régime.

Cette période correspond à l'émergence du renouveau démocratique, né de la CN. À l'issue de cette conférence, le Bénin fait le choix de la démocratie comme régime politique. Au bout de vingt ans, ce pays pratique le « multipartisme », un « contrôle constitutionnel » des actions politiques, un « processus électoral » et à la clé, assure des alternances politiques sans violences¹⁷²⁸.

La lecture de l'histoire politique récente du Bénin permet de dire qu'il était, dans un premier temps, à la fin des années 1980, susceptible d'être un terrain de violence létale, au point de ressembler à certains pays africains connus pour leur niveau élevé de violence. Mais sa trajectoire sociopolitique fut autre et lui permet d'être aujourd'hui relativement en paix.

Ce petit pays d'Afrique de l'ouest constitue un paradoxe. Son histoire politique est à la fois complexe et pathétique. Sinon, comment comprendre qu'un pays qui a rejeté le président Kérékou – qui venait de passer dix sept ans à la tête de l'État – en mars 1991, le porte une fois encore à la tête du même État cinq années plus tard ? Certains anciens meneurs politiques sont des « faiseurs de roi ». Ils forment et déforment, typifient à volonté, le président de la république idéal. Ils ont porté Kérékou au pouvoir en 1996, soutenu son action et favorisé sa reconduction en 2001, après l'une des crises politiques majeures¹⁷²⁹ de la période du renouveau démocratique. En 2006, ces mêmes leaders politiques, tout en fustigeant l'action de Kérékou et en maintenant une opposition aux velléités d'une révision de la constitution, portent à la tête de l'État béninois un homme dit « neuf »¹⁷³⁰, Boni Yayi, car presque étranger dans le champ politique national.

Le pays donne à la fin du premier quinquennat, en 2011, de celui-ci, l'impression d'un État qui va implorer. L'actualité politique se résume aux scandales financiers, politiques, à la lutte pour le

¹⁷²⁷ Voir lieutenant-colonel Philippe Akpo, *op. cit.*, pp. 243-244.

¹⁷²⁸ À cet effet, le Bénin est considéré comme le « laboratoire de la démocratie en Afrique » et l'initiateur de la formule des conférences nationales qui ont entraîné l'affaiblissement voire la disparition de certains régimes à parti unique (Togo, ex-Zaïre, Congo) sur le continent à partir de 1990. Ce pays a opéré une transition politique et une sortie de crise socio-économique et politique sans violence majeure malgré les éléments de tensions qui prévalaient. Comme le rapporte Richard Banégas (« Action collective et transition politique en Afrique. La conférence nationale du Bénin », *op. cit.*) La situation qui prévalait à Cotonou vers la fin de l'année 1989 a failli être le commencement d'affrontements civils (*op. cit.*, p. 7.). Richard Banégas (« La démocratie est-elle un produit d'importation en Afrique ? L'exemple du Bénin », *op. cit.*, pp. 515-521) le montre très bien.

¹⁷²⁹ Les deux candidats arrivés en deuxième et troisième position avaient refusé de se présenter au second tour. Il a fallu que le quatrième sur la liste se présente dans ce qu'on pouvait appeler une mascarade selon des propos d'un ancien président.

¹⁷³⁰ Voir à ce sujet : Cédric Mayrargue, « Yayi Boni, un président inattendu ? Construction de la figure du candidat et dynamiques électorales au Bénin », *Politique africaine*, n° 102, juin 2006, [en ligne], sur : http://www.politique-africaine.com/numeros/102_SOM.HTM, consulté le 25/03/2011.

pouvoir, aux tractations politiciennes avec tout ce que cela comporte de tensions et de menace sur la paix. D'autre part, sont nombreuses les disparitions, dont celle d'un fonctionnaire, que certains font correspondre à un assassinat politique¹⁷³¹. De sorte que la vigilance de la conscience collective à la mobilisation des mécanismes de contrôle social s'intensifie. Mais la violence, que tout le monde redoutait, la peur qui régnait au moment des dernières élections, la peur observée lors du recueil des données empiriques, ont presque disparu. Le président Yayi a été reconduit pour un dernier mandat.

Les Béninois ont une fois encore pris l'option d'une gestion non violente de ces tensions qui apparaissent le plus souvent à l'approche des élections. Meneur de l'opposition, au moment des élections, Adrien Houngbédji a renoncé à son projet de s'autoproclamer président de la République, contre la décision de la Cour constitutionnelle qui avait reconnu la victoire de Boni Yayi.

¹⁷³¹ Affaire Dagninvo, du nom de ce fonctionnaire de l'administration des finances qui a mystérieusement disparu.

**Annexe 3 : un autre pays africain stable, le
Ghana. Les identités partagées ghanéennes comme
socle du vivre-ensemble.**

Ce bref texte donne un aperçu de la situation ghanéenne. Bien qu'il soit impossible de se livrer en si peu de lignes à un pourtant stimulant exercice comparatiste, nous pouvons néanmoins suggérer quelques pistes. Celles-ci indiquent que le Bénin n'est pas le seul pays à vivre avec profit ses identités partagées.

Le Ghana¹⁷³² est un pays relativement stable en Afrique occidentale. Il connaît depuis quelques années une situation sociopolitique sans violence. L'histoire politique post-coloniale du Ghana donne l'exemple d'une alternance politique. Depuis les années 1980, elle ne cesse de se renforcer. De Jerry Rawlings à John Atta Mills, quel que soit le nom du chef d'État, le Ghana a su se forger un espace sociopolitique qui lui confère son statut de référent politique en Afrique¹⁷³³.

Cet espace est aujourd'hui le support d'une prospérité économique et culturelle qui ne cesse de grandir. Le Ghana fonde sa stabilité sur l'unité dans la diversité, avec plusieurs ethnies comme les *Akan*, les *Éwés*, *Mole-Dagbané*, *Guan*, *Ga-Adangbé*¹⁷³⁴. Cette mixité n'empêche pas le développement d'un vivre-ensemble harmonieux. Celui-ci, dans ses manifestations pratiques et ses usages sociaux, « tolère » voire favorise ressemblance et dissemblance. Une certaine forme d'utopie, telle est l'impression qui se dégage lorsqu'un observateur regarde et décrit la réalité sociale ghanéenne.

Pourtant, il n'y a rien d'utopique. Le mode apaisé des relations sociales devient la norme. Car, « les relations en cours en son sein, existent et opèrent déjà un monde inédit... mais elles ne sont pas encore vraiment reconnues et, en tout cas, elles ne sont pas institutionnalisées et demeurent faiblement prises en charge politiquement. »¹⁷³⁵

La société civile semble faire preuve d'une grande maturité. En d'autres termes, les gens, dans leur expérience quotidienne de la relation à autrui, manifestent des attitudes apaisées. Les identités partagées, loin de constituer un frein voire un accélérateur de la tension sociale, jouent à plein leur rôle de matrices d'une cohabitation sociale stable voire apaisée. Comme au Bénin, l'impulsion première de ce mouvement « pacifiant » ne provient pas des institutions publiques.

Il s'y développe une « fluidité qui est à la base du partage des liens dans le pays. Cette fluidité se fonde sur plusieurs paramètres principaux :

- le caractère hétérogène de toutes les régions administratives,

¹⁷³² Pour compléter les informations sur le Ghana on pourra lire également, Comi Toulabor, (Dir.), *Le Ghana de J.J. Rawlings : Restauration de l'État et renaissance du politique*, Paris : Karthala, 2000.

¹⁷³³ Martin Verlet, « Le Ghana sous Rawlings », *Politique Africaine, Démocratie : Le pouvoir des mots* n° 64, Décembre 1996, [en ligne], sur http://www.politique-africaine.com/numeros/064_SOM.HTM, consulté le 15 mai 2007, pp. 89-101.

¹⁷³⁴ Martin Verlet, « Langue et pouvoir au Ghana sous Nkrumah : Les maîtres-mots », *Politique Africaine, Des Langues et des États* : n° 23, octobre 1986, [en ligne], sur http://www.politique-africaine.com/numeros/023_SOM.HTM, consulté le 15 mai 2007 pp. 67-83.

¹⁷³⁵ Denis-Constant Martin et le groupe IPI, « Écarts d'identité », in Denis-Constant Martin (Dir.), *op. cit.*, pp. 132-133.

- sur l'exode interne et le résultat du mélange interethnique,
- sur la composition multiethnique de l'école secondaire et des cours universitaires »¹⁷³⁶.

Ce dernier exemple est intéressant. Il montre que les tensions perceptibles dans l'enseignement supérieur béninois semblent dépassées et/ou inexistantes au Ghana. Les tensions ethniques parfois observables dans les grandes universités béninoises ne frappent pas leurs homologues ghanéennes. Au moins sur ce plan, le Ghana souffre moins que le Bénin. En bref, l'espace social universitaire ghanéen s'avère davantage propice au reflux des tensions ethnorégionales qu'au sein des facultés béninoises. Serait-ce un exemple à suivre pour le pays de la conférence nationale ? Seule une enquête comparative pourrait répondre de manière fine à cette interrogation.

Au final, il apparaît que le Ghana, depuis les années 1980, a fait fructifier, de manière encore plus pertinente qu'au Bénin, ses identités collectivement partagées.

¹⁷³⁶ <http://www.afrik.com/article14245.html> ; sur le mélange et le brassage interculturel du Ghana, Puy-Denis Patrick, *Le Ghana*, (Méridiens), Paris : Karthala, 1994, pp. 7-15.

Annexe 4 : Tableaux de données

Tableau I : échantillon entretiens ménage

Tableau II : échantillon *focus groups*

Tableau III : échantillon entretien individuel

Tableau IV : les différentes étapes de la recherche (chronogramme)

Tableau V : synthèse à propos du sentiment d'appartenance (S.A)

Tableau VI : fréquence des symboles (composantes de l'identité collective)

Tableau VII : réceptivité et contribution aux IEC pour la paix/aux élections législatives

Tableau VIII : réceptivité et contribution aux IEC pour la paix/aux élections présidentielles

Tableau I : échantillon entretiens ménage

Zones de dénombrement (ZD)	Nbre de ménages	Nbre interrogé ¹⁷³⁷ de ménages/ZD	Population		
			Total	Masculin	Féminin
Cotonou 5^{ème} Arrondissement					
Quartier Zongo ¹⁷³⁸ Ehuzu	622	12	2599	1350	1249
Quartier Zongo Nima	431	8	2385	1359	1026
Parakou 1^{er} Arrondissement					
Quartier Alaga	1089	10	5042	2438	2604
Quartier Camp Adagbé	873	5	4134	2057	2077
Parakou 2^{ème} Arrondissement					
Quartier Zongo zenon	553	5	3261	1692	1569
Parakou 3^{ème} Arrondissement					
Quartier Zongo II	1962	10	11041	5522	5519

Source : cahier des villages et des villes, département du Borgou et du Littoral, DED/INSAE, Cotonou, Mai 2004 ; Recensement Général de la Population et de l'Habitat3, *op. cit.*, 2002 ; résultats de recherche, 2010.

Tableau II : échantillon focus groups

Zones	Genre	Nbre focus	Effectifs	Aires	Effectifs/Aires
Parakou	Hommes	2	11	Adja-Fon	4
				Dendi et appart.	7
			10	Adja-Fon	5
	Dendi et appart.	5			
	Femmes	2	12	Adja-Fon	6
				Dendi et appart.	6
12			Adja-Fon	6	
Dendi et appart.	6				
Glazoué	Hommes	2	12	Mahi	7
				Idatcha	5
			10	Mahi	5
	Idatcha	5			
	Femmes	2	12	Mahi	6
				Idatcha	6
11			Mahi	5	
Idatcha	6				

Source : résultats de recherche, 2010.

¹⁷³⁷ Le choix de la population à enquêter tient compte de l'importance de la taille du ménage dans la zone de dénombrement.

¹⁷³⁸ Zongo est souvent appelé le « quartier des étrangers ». Il nous intéresse car il regroupe les populations (Haoussa, Peulh, Bariba) venues du Nord-Bénin pour constituer un ensemble hétérogène avec les populations qui y vivent depuis longtemps. Il offre donc un cadre propice à l'administration du guide d'entretien ménage. Ce phénomène de quartier est observable à Cotonou comme à Parakou.

Tableau III : échantillon entretiens individuels

<i>Groupes « catégorie cible »</i>	<i>observations</i>	<i>Nbre d'enquêtés</i>	<i>Total</i>
« Citoyen anonyme »	<i>Cotonou</i>	20	50
	<i>Parakou</i>	30	
Officiers	<i>général (Cotonou, Porto-Novo)¹⁷³⁹</i>	2	4
	<i>colonel (Cotonou)</i>	2	
Universitaires	<i>Historien (Cotonou)</i>	1	3
	<i>Socio-anthropologue (Cotonou)</i>	2	
Anciens présidents	<i>Interview non réalisée¹⁷⁴⁰</i>	0	0
Acteurs institutionnels	<i>Médiateur de la république (Porto-Novo)</i>	1	9
	<i>HCGC (Cotonou)</i>	2	
	<i>Acteurs institutions décentralisées (Cotonou, Parakou, Glazoué)</i>	6	
Acteurs gouvernementaux et députés	<i>Ministres (Cotonou)</i>	3	7
	<i>Députés (Cotonou)</i>	4	
OSC	<i>ONG/Association (Cotonou, Parakou, Glazoué)</i>	10	27
	<i>Partenaire Technique Financier (Cotonou)</i>	6	
	<i>Syndicats (Cotonou)</i>	2	
	<i>Juriste/Avocat (Cotonou)</i>	2	
	<i>Religieux/Notables (Parakou, Glazoué)</i>	4	
	<i>Artiste (Parakou)</i>	1	
	<i>Journalistes (Cotonou, Glazoué)</i>	2	
Total			100

Source : résultats de recherche, 2007-2010.

¹⁷³⁹ Cotonou et Porto-Novo comme zone géographique d'entretien.

¹⁷⁴⁰ Il ne reste que trois anciens présidents vivants : Zinsou, Kérékou, Soglo. Suivant la technique de la boule de neige l'utilisation de réseaux a permis des tentatives d'approche. Rencontrer les anciens présidents n'est pas chose facile (même avec le statut de chercheur et les recommandations de l'université). Il y a eu contact indirect pour Kérékou et Soglo. Mais leurs entourages restaient méfiants quant à la pertinence d'une interview sur la question de la paix et la politique (même s'ils n'étaient plus aux affaires) dans une période jugée sensible (approche des élections présidentielles) Nous avons juste pu rencontrer le fils de Soglo en 2010. Avec le président Zinsou, par le biais du Haut commissaire à la gouvernance concernée, le contact fut direct. Il a répondu à quelques questions au téléphone. Nous avons pris rendez-vous, mais l'entretien a été annulé au dernier moment, car il était malade et très affaibli. C'est pourquoi la catégorie "anciens présidents de la République" n'a pu être alimentée.

Tableau IV : les différentes étapes de la recherche (chronogramme)

N°	Activités	Période
1	Choix du thème	Février 2007
2	Exploration	Novembre 2007
3	Rédaction du protocole et pré-enquête ¹⁷⁴¹	Janvier – Mars 2008
4	Collecte des données	Décembre 2007 – Novembre 2010
5	Traitements et analyse des données	Mai 2009 – Décembre 2010
6	Rédaction de la thèse	Décembre 2010
7	Soutenance	2013

Source : résultats de recherche, 2007-2010

Tableau V : synthèse à propos du sentiment d'appartenance (S.A)

Type de « catégorie cible »	effectifs	S.A au Bénin	S.A aux bénins	S.A au Bénin et aux bénins	Fréquence $f = \frac{ni(\text{effectif de la valeur})}{N(\text{effectif total})}$	Fréquence (%) $f(\%) = \frac{ni}{N} \times 100$
« Citoyen anonyme »	50	21			0,42	42 %
			16		0,32	32 %
				13	0,26	26 %
Officiers	4	3			0,75	75 %
			0		0	0 %
				1	0,25	25 %
Universitaires	3	1			0,33	33 %
			0		0	0 %
				2	0,67	67 %
Acteurs institutionnels	9	5			0,56	56 %
			0		0	0 %
				4	0,44	44 %
Acteurs gouvernementaux et députés	7	3			0,42	42 %
			0		0	0 %
				4	0,58	58 %
OSC (organisations de la société civile)	27	10			0,37	37 %
			5		0,18	18 %
				12	0,45	45 %
Total	100	43	21	36		

Source : résultats de recherche, 2007-2010

¹⁷⁴¹ La pré-enquête a permis de corriger les outils, de redéfinir nos axes de recherche et de réaliser les premiers entretiens.

Tableau VI : fréquence des symboles (composantes de l'identité collective)

<i>Nombre</i>	<i>Liste des symboles évoqués comme à l'actif de l'identité collective</i>	<i>effectifs</i>	<i>Fréquence</i> $f = \frac{ni(\text{effectif de la valeur})}{N(\text{effectif total})}$	<i>Fréquence (%)</i> $f(\%) = \frac{ni}{N} \times 100$
1	Conférence nationale	28	0,28	28 %
2	Jarre trouée	14	0,14	14 %
3	Drapeau national	11	0,11	11 %
4	hymne national	13	0,13	13 %
5	Equipe nationale de football	10	0,10	10 %
6	Indépendance	8	0,08	8 %
7	Béhanzin/Ghézo Bio-Guerra/Glèlè	2	0,02	2 %
8	Martyrs du 16 janvier 1977/Révolution de 1972	3	0,03	3 %
9	Armoiries du Bénin	4	0,04	4 %
10	Institutions du renouveau démocratique (Cour constitutionnelle, Cour suprême, Conseil économique et social)	7	0,07	7 %
Total		100	1	100 %

Source : résultats de recherche 2007-2010

Tableau VII : réceptivité et contribution aux IEC pour la paix/aux élections législatives

		Msg de paix entendu quels que soient la source (Ong, association), le canal (télé, radio, presse) et le support (chansons, spots, sketches)					Implication, participation aux IEC pour la paix, quel que soit le statut de la « catégorie cible ».					Pense qu'il y a eu un lien entre le Processus d'IEC et élections pacifiques.					Pense qu'il n'y a pas eu de lien entre le Processus d'IEC et élections pacifiques. (Malgré IEC élections tendues et risque violence.)					NSP ¹⁷⁴²				
		91	95	99	03	07	91	95	99	03	07	91	95	99	03	07	91	95	99	03	07	91	95	99	03	07
Périodes Législatives																										
Type de « catégorie cible »	effectifs																									
« Citoyen anonyme »	50	3	32	48	50	50	0	5	10	8	16	2	28	41	39	45	0	3	6	0	0	48	19	3	11	5
Officiers	4	4	4	4	4	4	0	0	2	1	1	0	2	2	4	4	0	0	0	0	0	4	2	2	0	0
Universitaires	3	1	1	3	3	3	0	0	2	2	3	1	1	3	3	3	0	0	0	0	0	2	2	0	0	0
Acteurs institutionnels	9	3	9	9	9	9	1	2	5	4	7	3	5	5	7	9	0	0	0	0	0	6	4	4	2	0
Acteurs gouvernementaux et députés	7	7	7	7	7	7	0	1	1	3	4	0	4	4	6	6	0	0	0	0		7	3	3	1	1
OSC	27	11	20	27	27	27	2	12	14	20	23	9	13	19	22	22	0	0	0	0	0	18	14	8	5	5
Totaux	100	29	73	98	100	100	3	20	32	38	54	15	53	74	81	89	0	3	6	0	0	85	44	20	19	11

Source : résultats de recherche, 2007-2010

¹⁷⁴² Ne Sait Pas.

Tableau VIII : réceptivité et contribution aux IEC pour la paix/aux élections présidentielles

		Msg de paix entendu quels que soient la source (Ong, association), le canal (télé, radio, presse) et le support (chansons, spots, sketches)					Implication, participation aux IEC pour la paix, quel que soit le statut de la « catégorie cible ».					Pense qu'il y a eu un lien et il y en aura entre le Processus d'IEC et élections pacifiques.					Pense qu'il n'y a pas eu de lien ou il n'y en aura pas entre Processus d'IEC et élections pacifiques. (Malgré IEC il peut avoir violence et guerre)					NSP				
		91	96	01	06	11	91	96	01	06	11	91	96	01	06	11	91	96	01	06	11	91	96	01	06	11
Périodes présidentielles																										
Type de « catégorie cible »	effectifs																									
« Citoyen anonyme »	50	5	37	50	50	50	1	10	13	20	32	2	15	19	22	28	1	14	17	10	20	47	21	14	18	2
Officiers	4	4	4	4	4	4	0	0	1	1	2	0	0	2	1	0	0	3	1	3	0	4	1	1	0	4
Universitaires	3	1	3	3	3	3	0	1	0	2	3	1	3	3	3	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	3
Acteurs institutionnels	9	3	9	9	9	9	2	1	5	7	9	3	7	6	8	6	0	2	2	0	3	6	0	1	1	0
Acteurs gouvernementaux et députés	7	7	7	7	7	7	1	3	1	5	6	0	3	2	4	1	0	4	4	2	1	7	0	1	1	5
OSC	27	11	23	27	27	27	2	9	17	21	27	9	20	18	27	14	0	7	5	0	10	18	0	4	0	3
Totaux	100	31	83	100	100	100	4	24	37	56	79	15	48	50	65	49	1	30	29	15	34	84	22	21	20	17

Source : résultats de recherche, 2007-2010

Annexe 5 : Guides : entretiens individuel et *focus group*

Thème de l'étude : Les identités partagées comme facteur de paix et de stabilité : le cas du Bénin

Nom de l'enquêteur :

Date de l'enquête

Ville de l'enquêté :

Zone géographique :

Nom de l'enquêté (facultatif):

Questions

Section1: Identification de l'enquêté

Sexe de l'enquêté

1 Non scolarisé 2 Primaire 3 Secondaire 4 Supérieur

Quel est votre niveau d'étude

1 Artisan 2 agriculteur 3 chercheur élèves et étudiants 4 commerçant

Quelle est votre profession

5 Cadre administratif 6 Profession libérale 7 Autre à préciser

Êtes-vous membre d'un parti politique?

1 Oui 2 Non

Si oui pourquoi avoir choisi ce parti

1 Même ethnie qu'un des leaders 2 Même région qu'un des leaders 3 Même religion qu'un des leaders

4 autres (préciser)

Section2: identités partagées au Bénin paix et stabilité

1- Pour vous c'est quoi l'identité ?

- 2- Selon vous quelle représentation les béninois ont en général de cette notion ?
- 3- Quelle est votre définition de la paix ? Expliquez, svp ? Quelle est votre définition de la stabilité ?
- 4- Selon vous la paix et la stabilité sont-elles assimilables l'une à l'autre ?
- 5- Pourquoi selon vous le Bénin est un pays qui connaît une paix relative ?
- 6- Pensez-vous que les béninois partagent des symboles, des éléments et valeurs identitaires qui leur permettent de vivre pacifiquement ensemble ?
- 7- De tous ces symboles et valeurs, lesquelles sont selon vous les plus importants ? Justifiez votre réponse
- 8- Donnez un exemple de symbole partagé
- 9- Que pensez-vous des politiques identitaires menées par les dirigeants béninois depuis l'indépendance ?
- 10- Pensez-vous quelles sont plus à même de rendre le pays stable ?
- 11- Trouvez vous des similitudes entre ces politiques et celles menées par les rois et les leaders avant la colonisation ?
- 12- Selon vous est ce que le Bénin constitue une nation, un état ou communauté multiethnique ? Justifiez votre.
- 13- Selon vous que représentent pour les béninois le drapeau du Bénin, le symbole de la jarre trouée, l'équipe nationale de football, la conférence des forces vives de la nation ?
- 14- Pour vous, c'est quoi, être béninois ? Comment peut-on définir le béninois ? qu'est-ce qui permet d'identifier le béninois et le Bénin ?
- 15- Vous sentez-vous appartenir au Bénin ou à une région ? Êtes-vous du Nord, du Sud ou du Bénin ?
- 16- Vous sentez-vous appartenir à un groupe socio linguistique (Adja, Fon, Dendi.) plus que béninois ? (*PM : poser la question suivant l'origine géographique*)
- 17- À Quels moments peut-on considérer que « l'identité béninoise » est menacée ?
- 18- À partir de l'actualité politique, identifiez des facteurs de menace sur la paix au Bénin

Section 3 Les conflits entre le Nord et le Sud,

- 19- Qu'est ce qui justifie les représentations et les perceptions entre groupes socioculturels : historiquement et aujourd'hui ?
- 20- Rôle de l'armée dans la vie sociopolitique du Bénin et les moments de tensions

- 21- Quelles sont les conséquences de ces représentations sur la paix et la stabilité sociopolitique ?
- 22- Quels sont les éléments et valeurs identitaires qui unissent "les gens du Nord" et les "gens du Sud" ?
- 23- Quelle place occupe votre institution dans les mécanismes de pacification dans l'espace politique ?
- 24- Quels sont les moyens, les outils, les canaux, qui vous aident à mener à bien votre mission ?
- 25- Que peut-on faire pour mobiliser le peuple béninois en faveur de la paix ? Pour les élections à venir et pour chaque jour ?
- 26- Avez-vous des propositions à faire dans ce sens ? Si oui lesquels ?
- 27- Pensez-vous que le Bénin est relativement plus stable quand le leader politique au pouvoir vient de la région du Nord ou du Sud ? Justifiez la réponse
- 28- Si oui pour le Nord, pensez-vous que c'est ce qui expliquerait le fait qu'on ait eu plus de présidents béninois issus de cette région du pays depuis les indépendances ? (*PM : quand on cumule les mandats des présidents venant de cette région on arrive à un effectif conséquent depuis 50 ans*)

Section 4: Gestion des conflits, mécanismes et modes de gestion et résolution des conflits

- 29- Rôle du colonisateur et des puissances étrangères dans les conflits au Bénin
- 30- Comment les conflits au Bénin étaient pris en charge avant l'avènement du renouveau démocratique (exemple pris sur la période avant 1990)
- 31- Quels sont les mécanismes de régulation des conflits entre « gens du nord » entre « gens du nord et du gens du sud » et entre « gens du sud » ?
- 32- Avez-vous connaissance de comment les leaders politiques négocient la paix sociale ?
- 33- Avez-vous connaissance d'accords passés entre leaders politiques et qui ont favorisé la paix ? Si oui un exemple.
- 34- Connaissez-vous le projet ATABOR (*PM : projet de sécession entre le Nord et le Sud qui devait aboutir à la création d'un État Atakora/Borgou*) ? Si oui pourquoi un tel projet n'a pas pu se réaliser ?
Quels sont les mécanismes qui ont pu empêcher la réalisation d'un tel projet
- 35- Pouvez-vous nous donner quelques exemples du projet social de votre parti ou d'un parti politique, qui militent en faveur de la paix au Bénin ?

Section 5: démocratie, paix et stabilité

- 36- Pensez-vous que le Bénin est beaucoup plus stable, moins stable, relativement stable depuis le renouveau démocratique de 1990.

- 37- Pensez-vous que la Conférence nationale à jouer ou joue un rôle dans la paix et la stabilité politique ? Justifiez votre réponse
- 38- Quels rôles les institutions (parlement, les cours : suprême, compte, constitutionnelle, conseil économique et social) jouent-elles dans la stabilité et la paix au Bénin ?
- 39- Pensez-vous que le suffrage universel est l'un des critères de la démocratie qui pacifie les élections au Bénin ?
- 40- Comment peut-on expliquer selon vous les risques de conflits politiques qu'a connus le pays en 1996, 2001 et 2006
- 41- La démocratie fait-elle partie de l'identité béninoise ou bien est-elle simplement un emprunt identitaire ?
- 42- Existe-t-il au Bénin une politique de discrimination positive en faveur de ces certains groupes (politique de quota suivant l'origine géographique, dans la répartition des places, au sein des institutions)
- 43- Si oui que viserait une telle politique ? Pouvez-vous, en vous inspirant des quinquennats de Soglo, Kérékou ou Yayi, illustrer la réalité d'une telle politique ?
- 44- La démocratie a-t-elle réduit ou augmenter les discriminations et les injustices sociales ?

Section 6: Education à la paix et impact des IEC

- 45- La notion d'éducation à la paix faite-t-elle partie du processus d'éducation au Bénin ?
- 46- Comment votre institution contribue à l'éducation à la paix (Avant, pendant et après les élections) ?
- 47- Avez-vous connaissance de comment d'autres institutions prennent ou prenaient en charge l'éducation à la paix (Avant, pendant et après les élections) ?
- 48- Selon vous c'est quoi un homme de paix pour les béninois ? Comment les identifier ?
- 49- Comment promouvoir l'éducation à la paix ? et les hommes de paix ?
- 50- Avez-vous déjà animé des séances de sensibilisation à la paix à l'intention des citoyens ?
- 51- Quels sont les sources par lesquelles vous avez entendu parler de l'éducation à la paix et dans quel contexte ?
- 52- Sentez-vous une certaine mobilisation à un comportement de paix à l'approche des prochaines élections ?
- 53- Avez-vous déjà entendu au moins une fois un message pour la paix (indiquez canaux) au cours des différentes élections (législatives et présidentielles : 1990-2011)
- 54- Pensez-vous qu'il y a un lien entre ce message et le caractère pacifique ou non de l'élection
- 55- Avez déjà participé ou contribué personnellement à la diffusion d'un tel message

56- Quelle être votre impression sur le processus de socialisation et la paix (quel que soit le niveau : éducation (école, famille, église, mosquée), information : audiovisuel, presse, et communication : dialogue, échange entre les politiques)

Thème de l'étude : Les identités partagées comme facteur de paix et de stabilité : le cas du Bénin

Nom de l'enquêteur :

Date du focus

Lieu du focus :

Zone géographique :

Questions

Section1: Identification des participants

Profil socioculturel et linguistiques des participants

1 Adja/Fon et assimilé

2 Dendi et assimilé

Sexe des participants

3 Masculin 4 Féminin

Observation particulière sur le profil des participants

Section2: identités partagées au Bénin paix et stabilité

- 1- Définition de l'identité (nécessité de relance autour des réponses données)
- 2- Définition de la paix (nécessité de relance autour des réponses données)
- 3- Le Bénin pays de paix : Pourquoi ? (relancer si possible)

- 4- Les symboles de la zone du focus. Lien avec la paix et les symboles à l'actif du Bénin
- 5- Les symboles les plus importants (relancer si possible)
- 6- Identification du béninois et ses caractéristiques
- 7- Lien entre origine du groupe et les éléments d'identification du béninois
- 8- Sentiment d'appartenance au groupe socioculturel, à la région et au pays
- 9- Selon vous que représentent pour les béninois le drapeau du Bénin, le symbole de la jarre trouée, l'équipe nationale de football, la conférence des forces vives de la nation ?

Section 3 Les conflits entre les groupes en présence dans la zone : La relation à l'autre groupe différent

- 10- Les représentations et les perceptions entre groupes socioculturels dans la zone : historiquement et aujourd'hui ?
- 11- Exemples de stéréotypes et préjugés (relance sur leur histoire et leur survivance)
- 12- Conséquences de ces représentations sur la paix
- 13- Exemples de conflits et les issues
- 14- Histoire d'un conflit majeur (pour l'étape de Parakou parler du conflit plus ou moins violent autour des événements du 24 mars 1991 : relance sur le niveau de tension à l'approche des élections)
- 15- Histoire du conflit entre Idatcha et Mahi (pour l'étape de Glazoué : relance sur le niveau de tension à l'approche des élections)
- 16- Rôle du politique, de l'économique, du social, du foncier dans ces conflits

Section 4: Gestion des conflits, mécanismes et modes de gestion et résolution des conflits

- 17- Prises en charge des conflits (inter et intra groupes à l'intérieur de la zone)
- 18- Exemples de conflits pris en charge et issues
- 19- Les acteurs majeurs et leurs rôles

20- Exemples de conflits en cours dans la zone au moment du focus

Section5: démocratie, paix et stabilité

- 21- Démocratie et implication sur le niveau des tensions et conflits entre groupes dans la zone.
- 22- Politique de décentralisation et la gouvernance pacifique dans la zone
- 23- Institutions issues de la période du renouveau et la paix et la stabilité
- 24- Les élections depuis 1990 et le niveau des tensions et conflits (relance nécessaire)
- 25- Rapports à l'autre pendant les élections (relance sur l'attitude et le comportement des leaders et partis politiques pendant la période)
- 26- Relations, comportements des populations en liant avec les partis et les leaders
- 27- Ce que les populations pensent en général des leaders et de la politique
- 28- Lien entre la politique des différents leaders et la paix
- 29- Lien entre la politique des leaders et les changements socioéconomique, la pauvreté.

Section 6:Education à la paix et stabilité, impact des IEC

- 30- Participation aux processus de sensibilisation sur la paix
- 31- Réceptivité des messages de paix et canaux/sources (Avant, pendant et après les élections : relance sur la liste des canaux)
- 32- Travail de paix dans la zone du focus (Avant, pendant et après les élections : relance sur les institutions et les mécanismes utilisés)
- 33- Sentiments des participants par rapport aux notions de sécurité, paix, stabilité et guerre civile.
- 34- Promotion de la paix dans la relation à l'autre et processus de socialisation (relance sur le niveau : famille, école, association, église, mosquée)
- 35- Animation de séances de sensibilisation à la paix

- 36- Niveau de la sensibilisation et de mobilisation à la paix dans la zone au moment du focus
- 37- Lien entre les messages de paix et la paix ou le sentiment de paix des participants
- 38- Lien entre messages de paix et relations à l'autre différent

Annexe 6 : Document de sensibilisation RENA

La 2^{ème} étape du RENA commence à la fin de la première étape. Ainsi,

- Chaque ménage a déjà été dénombré et marqué d'un numéro d'identification lisible
- Chaque ménage a déjà reçu un document appelé « carte de ménage ».
- Les agents cartographes ont fini leur mission et leur contrat.



De nouveaux agents sont recrutés pour cette 2^{ème} étape : les agents recenseurs. Ils évoluent en binôme dans la zone de dénombrement qui leur a été affectée.

Dans la pratique, ils seront assistés du chef de village ou de quartier de ville ou de son représentant

2

Après avoir pris connaissance de leur zone de dénombrement, les agents recenseurs passeront de porte à porte.



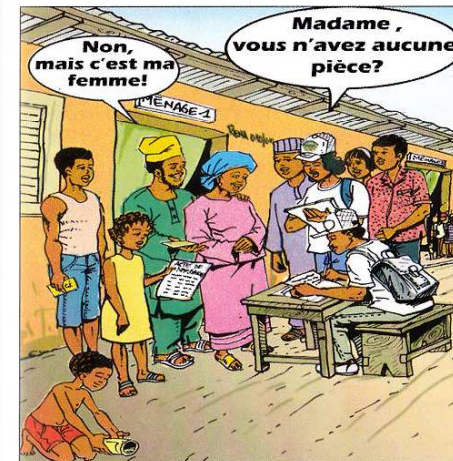
COMPORTEMENTS A BANIR



EVITONS TOUTES VIOLENCES A LEUR EGARD !

3

Ménage par ménage, les agents recenseurs devront recueillir des informations sur tous les citoyens de 8 ans et plus ayant été dénombrés lors de la cartographie.



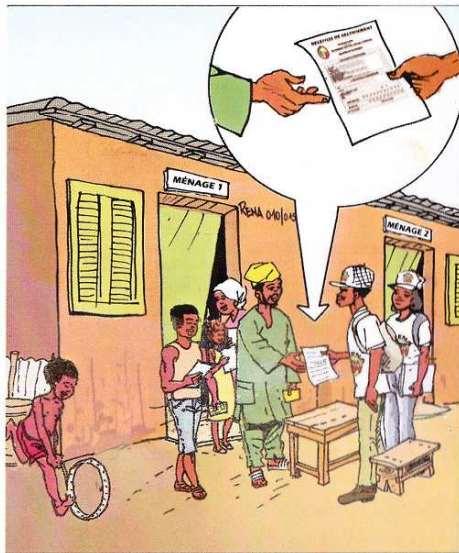
Pièces à présenter:

- La carte d'identité nationale
- La carte d'identité militaire
- Le passeport
- L'acte de naissance ou jugement supplétif
- Le livret de pension civile ou militaire
- La carte consulaire
- Le livret de famille.

A défaut de pièces, le chef de famille témoigne (art 25)

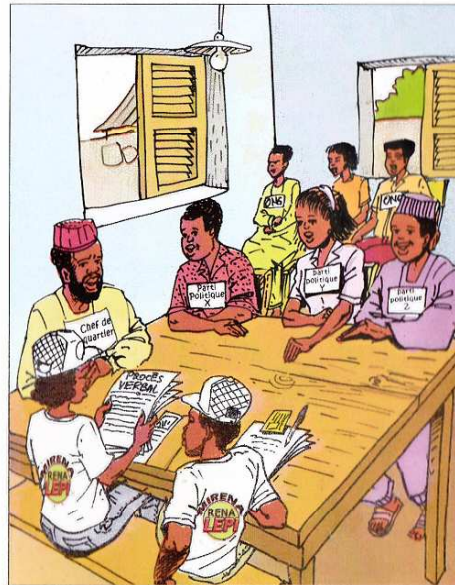
4

A la fin du recensement, chaque citoyen recensé reçoit un document appelé « récépissé de recensement » exigible pour la suite du processus.



RECLAMEZ VOTRE RECEPISSE
ET GARDEZ-LE PRECIEUSEMENT

A la fin de chaque journée de recensement, un procès verbal est dressé et signé par les agents recenseurs, le chef de village/ quartier de ville ou son représentant et les représentants des partis ou alliances de partis politiques présents.



LECTURE ET SIGNATURE
DU PROCES VERBAL A LA FIN
D'UNE JOURNEE DE
RECENSEMENT



www.fors-lepi.org

PROCESSUS DE REALISATION DE LA LEPI AU BENIN

COMPRENDRE ET PARTICIPER A LA 2^{ème} ETAPE DU RENA : LE RECENSEMENT DES CITOYENS.



Recensement
Electoral
National
Approfondi
RENA

LES 3 GRANDES PHASES DU RENA:

- 1 - Cartographie censitaire
- 2 - Recensement des citoyens
- 3 - Enregistrement des citoyens.

↓
L
E
P
I

GRATUIT

Annexe 7 : Document BEWARN

BASE DE DONNEES BEWARN : Rapport de situation

Secrétariat de WANEP-BENIN	
Département (Commune et Arrondissement)	
Reporteur	
Date du Reportage	

	Oui, avec probable s rebondissements	Oui, mais la situation s'est normalisée	Oui, mais cas isolé	Non, pas du tout
	4	3	2	1
A-Degré d'autonomie et d'impartialité de l'administration électorale				
1. Des critiques contre les forces de l'ordre, le système des Nations Unies, les Partenaires techniques et financiers sont constatées ou signalées (<i>veuillez préciser</i>)				
Commentaire :				
2. La politisation de l'administration électorale est manifeste ou signalée				
commentaire:				
3. Un sentiment de détérioration de la sécurité et de l'ordre public est manifeste ou signalé				
commentaire:				
4. L'empiètement de l'autorité publique sur les prérogatives des organes légaux d'organisation et de gestion des élections est constaté ou signalé				
commentaire:				
B-Degré de libertés et d'équité offert aux différents acteurs durant la campagne électorale				
5. Des réunions, des protestations et des manifestations publiques sont observées ou signalées				
commentaire:				
6. L'exclusion, la marginalisation, le harcèlement ou l'intimidation de groupes politiques est manifeste ou signalé				
commentaire:				
7. Une politique ou une mesure défavorable aux femmes est adoptée ou signalée				
commentaire:				
8. L'égalité d'accès des partis politiques et des candidats aux médias est constatée ou signalée				

	Oui, avec probables rebondissements	Oui, mais la situation s'est normalisée	Oui, mais cas isolé	Non, pas du tout
	4	3	2	1
commentaire:				
9. De nouvelles mesures de contrôle des médias et de la presse ont été observées ou signalées				
commentaire:				
10. L'utilisation des moyens de l'Etat par les candidats lors des campagnes électorales est constatée ou signalée				
commentaire:				
C-Le degré d'implication des électeurs				
11. L'indifférence et le désengagement ou la désaffection des citoyens sont manifestes ou signalés				
commentaire:				
D-Le déroulement du scrutin et le bon fonctionnement des bureaux de vote				
12. Des accusations de fraudes ou des plaintes relatives au déroulement ou aux résultats des élections sont constatées ou signalées				
commentaire:				
13. La transparence du scrutin est manifeste ou signalée				
commentaire:				
E-Tout autre élément portant sur la nature démocratique du scrutin (violences au cours de la campagne ou du déroulement du scrutin, violation du cadre législatif)				
14. Des incidents dus à la haine, l'intolérance, le régionalisme ou l'intimidation de certains groupes sont constatés ou signalés				
commentaire:				
15. Des images négatives d'un groupe de personnes ou d'une communauté et/ou des discours haineux proférés à leur endroit sont constatés ou signalés				
commentaire:				
16. Des incitations à la violence, à la xénophobie et à l'intolérance sont constatées ou signalées (<i>le cas échéant, veuillez expliquer</i>)				
commentaire:				

	Oui, avec probables rebondissements	Oui, mais la situation s'est normalisée	Oui, mais cas isolé	Non, pas du tout
	4	3	2	1
17. Le recours aux forces armées pour le maintien de l'ordre public est observé ou signalé				
commentaire:				
18. Des incidents avec des armes légères ou de petit calibre sont observés ou signalés (<i>le cas échéant, veuillez expliquer</i>)				
commentaire:				
19. Un flux de personnes en déplacement (entre des localités du Bénin, de l'extérieur vers le Bénin, du Bénin vers l'extérieur) est constaté ou signalé				
commentaire:				
20. Des violations de la loi électorale sont constatées ou signalées (<i>le cas échéant, veuillez préciser</i>)				
commentaire:				

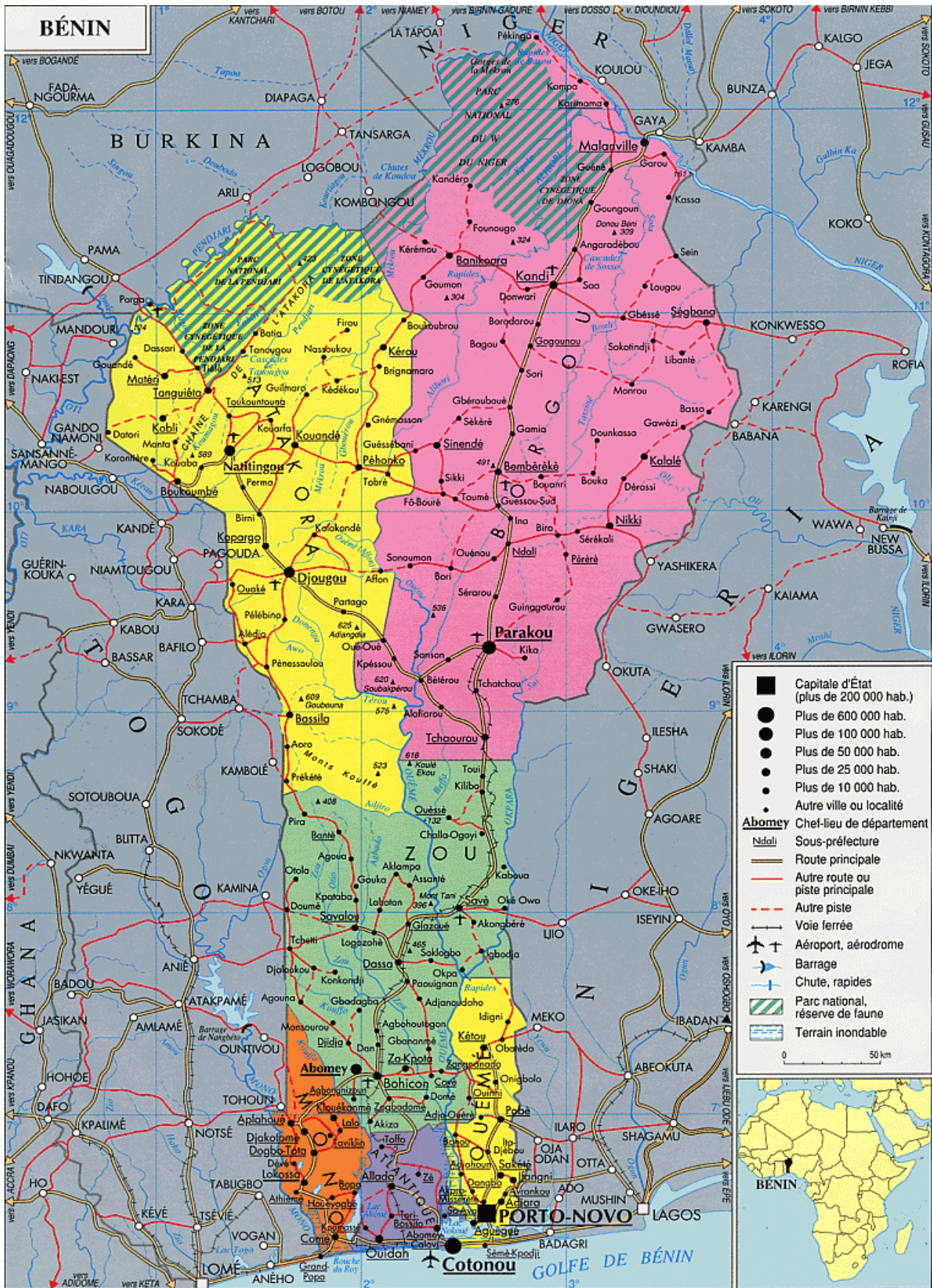
Résumé:

Annexe 8 : Liste des Cartes sur le Bénin : Carte du Bénin¹⁷⁴³, carte politique et administrative¹⁷⁴⁴ et la carte de distribution des groupes ethniques selon le recensement 2002¹⁷⁴⁵

¹⁷⁴³ Cf. Investir en Zone Franc : actualité économique et politique du Bénin sur : <http://www.izf.net>

¹⁷⁴⁴ Cf. AEREB (Association Européenne des Rives de l'Étang de Berre) sur : <http://www.aereb.org>

¹⁷⁴⁵ Cf. IMPETUS Atlas du Bénin (résultats de recherche 2000-2007), 3^{ème} édition, 2009 sur: <http://geonetwork.impetus.uni-koeln.de>



CARTE POLITIQUE ET ADMINISTRATIVE DU BÉNIN

Carte administrative du Bénin



